नवभारत

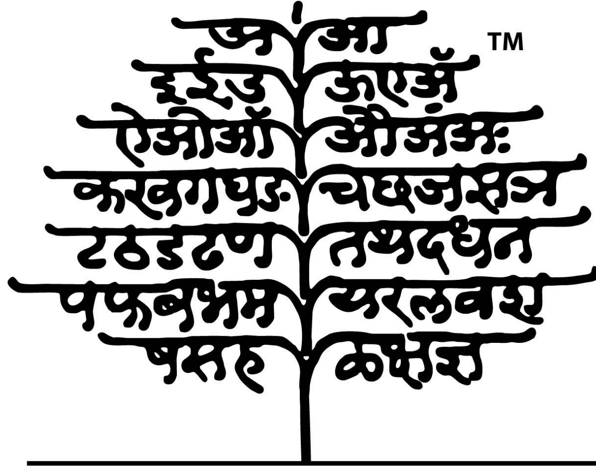
या अंकात —

वर्ष ३० अंक तिसरा : डिसेंबर १९७६ रु. १–२५

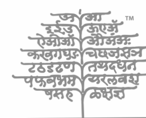
अनुक्रमणिका







राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे
संगणकीकृत







नोंदणी क्रं. एफ.१६०९४(मुंबई)





महाराष्ट्र शासन

मराठी भाषा विभाग

राज्य मराठी विकास संस्था

एल्फिन्स्टन तांत्रिक विद्यालय, ३, महापालिका मार्ग,

धोबीतलाव, मुंबई – ४००००१ दूरध्वनी : (०२२) २२६३१३२५ / २२६५३९६६

संकेतस्थळ https://rmvs.marathi.gov.in इ-पत्ता rmvs_mumbai@yahoo.com

निवेदन

राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई ही महाराष्ट्र शासनाने स्थापन केलेली स्वायत्त संस्था आहे. मराठी भाषा विभागाच्या पत्राप्रमाणे (संदर्भ क्र. मसंस २०१६/प्र.क्र.११५/२०१६/भाषा-२, दि. ३ जानेवारी, २०१७) राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे '**महाराष्ट्रातील मराठी संशोधन मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य योजना**' कार्यान्वित करण्यात आली असून या योजनेअंतर्गत महाराष्ट्रातील मराठी भाषा, साहित्य व संस्कृती वृद्धिंगत होण्यासाठी काम करणाऱ्या महाराष्ट्रातील मान्यताप्राप्त मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य करण्यात येते.

सदर प्रकल्पांतर्गत प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांना राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे नवभारत मासिकांचे ऑक्टोबर १९४७ ते सप्टेंबर २०१७ पर्यंतच्या अंकांचे संगणकीकरण करून ते सार्वजनिकरीत्या आणि विनामूल्य उपलब्ध करून देण्यासाठी अर्थसाहाय्य करण्यात आले होते. याअंतर्गत सदर अंकांचे संगणकीकरण करण्यात आले असून **प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांनी हे अंक जतन केलेले असल्यामुळेच आपल्याला संगणकीय स्वरूपात उपलब्ध होत आहेत.**

या अंकांच्या पीडीएफ प्रती आपण विनामूल्य उतरवून घेऊ शकता. असे करताना खालील सूचना लक्षात घेऊन त्यांचे पालन करावे.

१. सदर ग्रंथांच्या पीडीएफ प्रती या वैयक्तिक वापरासाठी विनामूल्य उतरवून घेता येतील तसेच इतरांनाही विनामूल्य देता येतील. पण कोणत्याही कारणासाठी त्याचा व्यावसायिक वापर करता येणार नाही.
२. सदर ग्रंथांचे दुवे इतरांना देताना त्यासाठी कोणतीही रक्कम आकारता येणार नाही.
३. पीडीएफ प्रतींवर असलेली राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांची मुद्रा आपणास काढता येणार नाही.
४. आपल्या अभ्यासासाठी, संशोधनासाठी या सामग्रीचा उपयोग करताना आपण योग्य तो श्रेयनिर्देश केला पाहिजे.

वरील अटींचा भंग झालेला आढळल्यास कायदेशीर कारवाई करण्यात येईल.

स्पष्टीकरण : सदर सामग्री ही केवळ ऐतिहासिक दस्तऐवज म्हणून उपलब्ध करण्यात आली असून या सामग्रीतून व्यक्त होणारी मते, विचारसरणी इ. त्या त्या लेखक, संपादक इ. कर्त्यांची आहे. त्यांपैकी कोणतेही मत, विचारसरणी इ. यांचा पुरस्कार महाराष्ट्र शासन, मराठी भाषा विभाग, राज्य मराठी विकास संस्था व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांपैकी कुणीही करत नसून त्या त्या मताचे वा विचारसरणीचे दायित्व उपरोक्त विभागांवर असणार नाही.

अनुक्रमणिका

प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई, यांचे मासिक

नवभारत

(महाराष्ट्रराज्य साहित्य व संस्कृति मंडळ पुरस्कृत)

मूल्य रु. १-२५

वार्षिक रु. १२

वर्ष : तिसावे

अंक : तिसरा

डिसेंबर १९७६

मुद्रक– रं. ब. जोशी

प्रकाशक– वि. म. बेडेकर

दी प्राज्ञ प्रेस,

३१५, गंगापुरी,

वाई (जि. सातारा)

पत्रव्यवहार : १ संपादकीय– कार्यकारी संपादक, 'नवभारत' मासिक, प्राध्यापकांचे निवासस्थान, कीर्ति कॉलेज, दादर– मुंबई– ४०००२८.

२ व्यवस्थापकीय– व्यवस्थापक, 'नवभारत' मासिक, दी प्राज्ञ प्रेस, वाई (जि० सातारा) ४१२८०३

'नवभारता'च्या लेखकांसाठी

– आपल्या अभ्यासपूर्ण, उद्‌बोधक लेखांचे 'नवभारत' स्वागतच करील.

– आपला लेख पाठविताना लेखकांनी आपला परिचय (संपूर्ण नाव, व्यवसाय, जन्मतारीख, ग्रंथ निर्मिती इ.) पाठवावा. यापुढे प्रत्येक अंकात लेखकांचा परिचय देण्याची कल्पना आहे.

– 'नवभारता'कडे यापूर्वी ज्यांनी आपले साहित्य पाठविले असेल, अशा लेखकांनीही आपला परिचय त्वरित पाठवावा.

– मानवाच्या व मानवसंस्कृतीच्या विकासास व उन्नतीस पोषक होईल, अशा प्रकारे महाराष्ट्रीय जीवनाचा व संस्कृतीचा विकास करणे, हे या मासिकाचे ध्येय व उद्दिष्ट आहे.

– ध्येयप्रवण व्यक्तींनी स्वोन्नतीच्या हेतुपूर्तीसाठी जे आपले सांस्कृतिक मूल्यमापन ठरविलेले असेल, उच्च वातावरणातील जो अभिजात अनुभव स्वतःच्या साधनेने संगृहीत केलेला असेल, त्याचे दिग्दर्शन हेच संस्कृतिपोषक वाङ्मय होऊ शकते, असा संचालक व संपादक मंडळ यांचा विश्वास आहे.

– या मासिकात येणाऱ्या लेखांत कोणत्याही विशिष्ट मताचा, वादाचा, पक्षाचा किंवा पंथाचा प्रचार करण्याचा हेतू नाही.

– मासिकात प्रसिद्ध होणाऱ्या प्रत्येक लिखाणांत सत्यनिष्ठा, संयम आणि सहिष्णुता असतील अशी काळजी घेतली जाईल.

संपादक : **'नवभारत' प्राज्ञपाठशाळा मंडळ,**
वाई. (जि. सातारा)

ले. श्री. मानवेन्द्रनाथ रॉय अनु० बा. रं. सुंठणकर

धर्म, संस्कृति आणि दुर्गापूजा

मानवजातीच्या विकासाच्या बऱ्याच पुढच्या अवस्थेपर्यन्त धर्म आणि संस्कृति यांचा निकट संबंध राहिला आहे. अलौकिक किंवा अतिमानवी घटना-वरील श्रद्धा अशी जर धर्माची व्याख्या केली, तर कालक्रमानुसार मानवाला आपल्या संस्कृतीची पातळी राखून वरच्या उच्चतर अवस्थेप्रत जाण्याकरिता धर्म अनवश्यक आहे याची सहज कल्पना करता येईल. संस्कृतीविषयीच्या प्रचलित संकल्पनांमुळे धर्माशिवाय संस्कृति असू शकते अशी कल्पना करणे जड जाते. युगानुयुगे संस्कृति आणि धर्म यांचे साहचर्य होते अशा काळात या संकल्पनांचा उगम झाला. त्यामुळे ही दोन्ही अतूट आहेत ही समजूत जोपासली गेली. म्हणून धर्म आणि संस्कृति यांच्या संबंधाचे विवेचन फलदायी व्हावयाचे असेल तर संस्कृतीची सर्वमान्य अशी व्याख्या केली पाहिजे.

पण येथेही शास्त्रीय इतिहासकारासमोर पूर्वग्रहाचा अडसर उभा राहतोच. येथे पूर्वग्रह हा शब्द निंदा-व्यंजक अर्थाने नव्हे तर वर्णनात्मक अर्थाने वापरला आहे. या संदर्भात तो वापरताना कोणताही नैतिक अभिप्राय सूचित केला नाही. ज्या पुराव्याला प्रमाण मिळत नाही किंवा जो असंबद्ध वा संदर्भरहित असतो आणि त्याचवेळी नव्याने उपलब्ध झालेला इतर पुरावा विचारात घेणे भाग पडते अशा पुराव्याच्या आधारावर बनविलेले मत म्हणजे पूर्वग्रह एवढ्याच अर्थाने तो येथे वापरला आहे. पण पूर्वग्रहीत कल्पना, सदोष किंवा चुकीची मते हेच पूर्वग्रह म्हणून पत्रके होऊन बसतात आणि त्यांचे आग्रही श्रद्धात रूपांतर होते आणि मग त्या नाहीशा होणे कठीण असते. मानवाला जर धर्म आणि संस्कृति यामधील परस्पर संबंध आणि त्यांच्या इतिहासाची फलदायी तपासणी करावयाची असेल तर मानवी मनाने हे कठीण कवच फोडून बाहेर पडले पाहिजे.

संस्कृतीची व्याख्या

इतर प्राण्यांपासून मानवजातीची भिन्नता दर्शविणारी भावनात्मक लक्षणे, मानसिक व्यापार आणि शारीरिक वागणूक यांचा विकास म्हणजे संस्कृति अशी व्याख्या केली, तर ही अडचण दूर होते. हीच व्याख्या वेगळ्या रीतीने मांडली म्हणजे सामान्यतः मान्य होईल : संस्कृति म्हणजे धर्माने घालून दिलेल्या सदाचरणाचे संवर्धन; आणि चांगुलपणा या एकाच संकल्पनात याचे सार सांगता येईल. म्हणून संस्कृतीचे पृथःकरण केले म्हणजे ती एक नैतिक संकल्पना आहे हे समजून येते. चांगले आणि वाईट, खरे आणि खोटे यांच्यातील भेद जाणण्याची मनाची शक्ती म्हणजे संस्कृति होय. हेच पृथःकरण पुढे नेले म्हणजे या विवेचनातील मध्यवर्ती कल्पना स्पष्ट होते. नैतिक जाणीव ही संस्कृतीचा गाभा आहे आणि संस्कृतीचा उगम धर्मात होतो; म्हणून धर्माशिवाय नीति असू शकत नाही असा निष्कर्ष निघतो. धर्म आणि संस्कृति यांच्यातील संबंध हा अशाप्रकारे धर्म आणि नीति यांच्यातील संबंधाशी निगडित झाला आहे. धार्मिक माणूसच केवळ नीतिमान होऊ शकतो हे एकदा गृहीत धरले, म्हणजे तर्कदृष्ट्या संस्कृति ही अतूटपणे धर्माशी संबंधित असते हे ओघाने आलेच.

या प्रश्नावर तर्कशास्त्र, तत्त्वज्ञान आणि मानसशास्त्र यांच्या दृष्टिकोणातून तात्त्विक पातळीवर वाद घालणे शक्य असले तरीदेखील धर्माच्या इतिहासाच्या प्रकाशात अधिक खात्री पटण्यासारखे विवेचन करता येणे शक्य आहे. संस्कृति आणि नीति यांचा संबंध धर्माशी पोचत असल्यामुळे मुळापासूनच सुरवात केली पाहिजे. येथेही उलट सुलट चर्चा टाळण्याकरिता धर्माची सर्वमान्य व्याख्या करणे अवश्य आहे. धर्म म्हणजे जीवनाचा एक मार्ग आहे ही व्याख्या म्हणजे पुन: तेच तेच चर्वित चर्वण करण्यासारखे आहे. कारण धर्म हीच संस्कृती आहे असे निराळ्या शब्दात सांगण्यासारखे ते आहे. ही दोन्ही एकच एक असल्यामुळे त्यांच्यामध्ये संबंध असा निराळा असण्याचा प्रश्न उद्भवत नाही आणि मग सारेच विवेचन निरर्थक होते. या व्याख्येचा गर्भितार्थ हा की, अलौकिकावर कोणतीही श्रद्धा न ठेवता माणूस धार्मिक होऊ शकतो. धर्म जर अनुभवातीत सत्य आणि इंद्रियातीत सत्तत्त्व यांच्यावरील श्रद्धेपासून वेगळा करता येईल, तर संस्कृति आणि नीति ही एकरूप होतील.

धर्म, भाषा आणि विचार

पण असा कृत्रिम भेद करता येत नाही याला एक गंभीर कारण आहे. हे कारण भाषेच्या इतिहासात शोधावे लागते. भाषा आणि मानवी विचारांचा

इतिहास ही समांतर मार्ग आक्रमित आली आहेत. आपले विचार व्यक्त करण्याकरिता माध्यम म्हणून मानवजातीने भाषा निर्माण केली. प्रत्येक शब्द हा एका विशिष्ट कल्पनेचे प्रतीक असतो. एकाच संकल्पनेच्या विविध छटा व्यक्त करण्याकरिता निरनिराळे शब्द तयार करणे ही तुलनेने बरीच पुढची प्रगति आहे. निरनिराळ्या भाषांमध्ये धर्म किंवा त्याचे समानार्थी शब्द हे फार प्राचीन आहेत. त्या शब्दाला एक विशिष्ट अर्थ आहे. विचारांच्या इतिहासामध्ये बऱ्याच उशीरा निर्माण झालेले विचार किंवा संकल्पना यांचे प्रतीक त्यात सापडणार नाही. असे कित्येक धार्मिक विधी आणि आचार होते की, पुढच्या काळात संस्कृति आणि नीति यांच्या विकासाबरोबर त्यांच्याबद्दल तिटकारा वाटू लागला. भाषा तसेच विचार यांच्या इतिहासात धर्म म्हणजे जीवनाचा एक मार्ग या कृत्रिम व्याख्येला स्थान नाही. जीवनाचा मार्ग हा ईश्वर किंवा जगन्नियंता किंवा सृष्टिकर्ता किंवा आदितत्व वा हेतुकारण यांच्या श्रद्धेवर आधारण्याची गरज नाही. वस्तुतः या श्रद्धेतच धर्माचे सार आहे. असे जर नसते तर धर्माच्या संकल्पनेबाबत आग्रह धरण्यात काहीही अर्थ राहिला नसता.

धर्माचे सार पूर्वग्रहात ठामपणे बद्ध होण्यापूर्वी त्याचे स्वरूप एखाद्या शास्त्रीय गृहीतकृत्याचे होते. आधुनिक मानवशास्त्राच्या शोधांनी असे सिद्ध केले आहे की, मानवी जीवनाची मूलभूत प्रेरणा श्रद्धा नसून चौकसपणा आहे. दुसऱ्या शब्दात मूळात मानव हा धार्मिक नव्हता. म्हणून धर्म हा मानवी अस्तित्वाच्या सांस्कृतिक आणि नैतिक मंदिराचा पाया होऊ शकत नाही. पण त्याबरोबरच माणसाच्या मूळची चौकसवृत्तीतून धर्माची निर्मिती झाली. नैसर्गिक घटनांच्या कारणाविषयीच्या अनेक सामान्यीकरणातून धर्माची उत्पत्ति झाली. मानवाचा विकास म्हणजे त्याच्या सांस्कृतिक आणि नैतिक विकासाची गोळाबेरीज असल्यामुळे मानवी विचारांच्या इतिहासात, मानवाच्या आध्यात्मिक विकासात धर्माला स्थान आहे. तसे नसते तर धर्माला इतिहास असा असू शकला नसता.

धर्म जेव्हा कडवा पूर्वग्रह बनतो

धर्माची उत्पत्ती समजल्या नंतर तर्काला धरून असे मानता येईल की, ज्या कारणांमुळे धर्माचा जन्म झाला ते क्रमशः नाहीसे होत गेले म्हणजे खुद्द धर्म हा आध्यात्मिक गरज म्हणून संपुष्टात येईल. मानवाने सद्वर्तनी असावे, सक्तीने नव्हे तर ते त्याला सुखी करते म्हणून हे एपिक्युरिचे ध्येय गाठणे शक्य

कोटीत येईल. अशाप्रकारे धर्माची आध्यात्मिक गरज म्हणून आवश्यकता रहात नाही आणि तो केवळ एक कडवा पूर्वग्रह, एक मानसिक सवय, एक मानसशास्त्रीय स्थिरभाव म्हणून तो रेंगाळत रहातो. तेव्हा तर्कदृष्टचा सदोष आणि ऐतिहासिकदृष्टचा चुकीच्या व्याख्या करून धर्माला तर्कसंगत बनविण्याचा प्रयत्न होतो. तथापि एखाद्या पूर्वग्रहाला तर्कसंगत केले तरी, तो चिकित्सक समीक्षेपुढे टिकाव धरू शकणार नाही. अशा पूर्वग्रहाने अलौकिकावरील श्रद्धा अमान्य केली, तरी तो परंपरेत संस्कृतीचा पाया शोधील आणि अंत:प्रज्ञेत नीतीला अधिष्ठान देईल. परंपरेचे मूळ तिला पावित्र्य देणाऱ्या कोणत्या तरी गोष्टीत शोधले पाहिजे, तर अंत:प्रज्ञेला आवाहन करणे म्हणजे जैविक गुणाला गूढ स्वरूप देणे होय– सत्य आणि सत्तत्व यांच्या अतीन्द्रिय आणि अनुभवातीत उगमावर प्रच्छन्न श्रद्धा ठेवणे होय.

देव, सृष्टिनिर्माता, वैश्विक आत्मा इत्यादि इत्यादि यांच्यावरील श्रद्धा या नात्याने धर्माला स्वतःच्या गुणवत्तेवर मानवी विकासाच्या इतिहासात स्थान आहे. मानवजातीच्या इतिहासात ही एक निघून जाणारी घटना असली तरी तिचा शेवट अद्याप दृष्टिपथात येत नाही. जेथे जीवनात धर्माला स्थान नाही अशा बौद्धिक प्रगतीच्या अवस्थेप्रत अद्याप एकही मानवसमूह पोहोचला नाही. जोपर्यन्त माणसाच्या मनातील श्रद्धेचा पाया अज्ञान वा पूर्वग्रह या स्वरूपात शाबूत रहातो तोपर्यन्त रशिया किंवा इतर कम्युनिस्ट देशांनी प्रयत्न करून पाहिला तसा कृत्रिमरीत्या धर्म नष्टही करता येत नाही. मानवी मनाच्या अगदी आतल्या गाभ्यात निसर्गाच्या ज्ञानाचा प्रकाश पोहोचेल, तेव्हा तेथे रेंगाळत राहणारी निसर्गातीत घटनांवरील श्रद्धा नाहीशी होईल. ही एक दीर्घ प्रक्रिया आहे. अनेक शास्त्रज्ञांच्या बाबतीत सुद्धा पूर्वग्रह सहसा मरत नाहीत. पण अशा काही स्त्री–पुरुष व्यक्ती आहेत की, ज्यांना तर्कसंगत केलेल्या धर्माची सुद्धा गरज भासत नाही. अशा व्यक्ती वाऱ्याची दिशा दाखविणाऱ्या काडीप्रमाणे आहेत.

धर्म– नैसर्गिक आणि प्रकटीकृत

धर्माचे वर्तमान आणि भविष्य याविषयी ही दृष्टी ठेवल्याने कोणाही इतिहासाच्या विद्यार्थ्याला संस्कृति आणि धर्म यांचा संबंध समजून घेण्याकरिता त्याच्या भूतकालाकडे वळून पहाणे शक्य होईल. धर्माच्या इतिहासाचे दोन कालखंड पडतात. एक निसर्गपूजक धर्माचा आणि दुसरा तथाकथित प्रकटीकृत धर्माचा. अगदी आधुनिक काळापर्यंत संस्कृति आणि प्रकटीकृत धर्म यांचा



निकटचा संबंध होता. याला काही अपवाद आहेत आणि त्यांची संख्या वाढत असून त्यांचा सर्वसामान्य प्रगतीवर प्रभाव पडण्याचा संभव निर्माण झाला आहे. पण निसर्गधर्म हा संस्कृतीशी एकरूप असल्याकारणाने खऱ्या अर्थाने त्याला धर्म म्हणता येत नाही.

धर्म हा निसर्गातीत वाद असल्यामुळे निसर्गधर्म हे नाव चुकीचे आहे. देव जगाचा निर्माता आहे किंवा यासारखीच जगाच्या उत्पत्तीविषयीची दुसरी श्रद्धा यावर निसर्गधर्माचा विश्वास नाही. निसर्ग धर्म हा काव्य आणि कला यांच्या स्फूर्तीचा मूळ झरा आहे आणि काव्य आणि कला ही संस्कृतीचाच आविष्कार आहेत. कला ही कल्पनेतून निर्मिती करते; ती निसर्गाचे केवळ अनुकरण करीत नाही. निसर्गधर्म मानवाच्या कल्पनाशक्तीतून देव निर्माण करतो आणि पुनः त्या कल्पनाशक्तीच्याच जोरावर निसर्गाचे नियंते म्हणून देवाना सिंहासनावर बसवितो.

निसर्ग धर्माने (प्राथमिक निसर्गपूजा म्हणणे अधिक यथार्थ होईल) केवळ कलेलाच प्रेरणा दिली असे नव्हे, तर इतिहासदृष्टचा मानवाच्या उपजत बुद्धि-प्रामाण्याचा उत्स्फूर्त आविष्कार म्हणून त्या धर्माला अधिक अर्थ प्राप्त होतो. नसत्यातून काहीही निर्माण होत नाही, प्रत्येक घटनेला कारण असतेच ही सहजप्रवृत्त भावना (हाही एक जीवशास्त्रीय वारसा आहे) हा त्याचा प्रमाण-बिंदू आहे. मानवजातीच्या मूळच्या पूर्वजानी त्यांच्या अनुभवातील नैसर्गिक घटनांची कारणे शोधून काढण्याच्या जिज्ञासेने अखंड आध्यात्मिक गतीची वाटचाल सुरू केली. विज्ञानाचा आरंभ भोवतालच्या घटनांच्या कारणांचा शोध घेण्यापासून होतो. आमच्या मूळ पूर्वजांचा निसर्गवाद म्हणजे विज्ञानाचा उषःकाल होय. चिकित्सावृत्तीला अंत नसतो आणि म्हणून ती श्रद्धेला झुगारून देते. ही चिकित्सावृत्ती हा मानवाचा मूळचा वारसा आहे.

अगदी प्रारंभीचे शास्त्रज्ञ कलावंत बनले याचे कारण त्यांची जिज्ञासा-वृत्ति आणि प्राथमिक बुद्धिवाद यांनी आरंभिलेले कार्य पूर्णतेला नेण्याकरिता मानसिकदृष्टचा अद्याप त्यांची तयारी झाली नव्हती. निसर्ग घटनांच्या कारणांचा शोध घेण्याला असमर्थ झाल्यामुळे स्वाभाविकपणेच त्याना आपल्या कल्पना-शक्तीचा आधार घ्यावा लागला आणि कल्पनेतून आपल्या स्वतःच्या प्रतिमे-बरहुकूम त्यांनी देव निर्माण केले. निसर्ग जिंकण्याची मानवाची महत्वाकांक्षा अद्यापही अपुरी राहिल्याने मानवाने निर्माण केलेल्या देवांना निसर्गावर राज्य करण्याची शक्ती बहाल करण्यात आली.

निसर्गवाद आणि भारत

भारतात संस्कृति आणि धर्म ही अधिक प्रमाणात एकत्र बांधलेली आढळून येतात. कारण सामान्य लोकांच्या धार्मिक जीवनात निसर्गवाद हा अद्यापही निसर्गातीतवादावर वर्चस्व मिळविण्याची धडपड करीत आहे. भारतातील धर्माच्या इतिहासाचे हे विशेष लक्षण आहे की, येथील निसर्गवाद मानवाच्या कल्पनेतून निर्माण झालेल्या देवांच्या पूजनाला वाहिलेला होता आणि त्याच्यावर तथाकथित प्रकटीकृत धर्माचे कधीही अध्यारोपण झाले नाही. येथे द्रष्टे आणि अवतार होऊन गेले. पण द्रष्टे इतके होऊन गेले की, त्यापैकी कोणीही आपल्यालाच तेवढे दैवी सत्य प्रकट झाले आहे असा दावा मांडू शकले नाहीत. अवताराविषयी सांगावयाचे तर ते मानवी प्राणीच होते. या कारणाकरिता भारतात श्रद्धेय मतप्रणालीवर सामुदायिक विश्वास या अर्थाने धर्माला कधीही वर्चस्व प्रस्थापित करता आले नाही. धर्माचा पाया कमकुवत ठरल्यामुळे मध्ययुगात जेव्हा ख्रिस्ती आणि इस्लाम हे धर्म आपापल्या श्रद्धेय मतांना चिकटून ठामपणे उभे राहिले तेव्हा धर्माला तर्कसंगत करण्याची गरज निर्माण झाली. समाजाच्या वरच्या थरात धर्माची जागा परमार्थविद्येने घेतली, तर बहुसंख्य जनतेत कर्मकांडाने युक्त अशी निसर्गपूजा चालू राहिली आणि त्यामध्ये संस्थाबद्ध धर्माची असहिष्णुता आणि कडवेपणा ही कधीही शिरली नाहीत.

भारतात संघटित धर्मसंस्थेचा (चर्चचा) अभाव असल्यामुळे येथे धार्मिक स्वातंत्र्य मोठ्या प्रमाणात होते. या धार्मिक स्वातंत्र्याची ऐतिहासिक आणि सांस्कृतिक अर्थवत्ता ही की, त्यामुळे लोकांच्या धार्मिक जीवनात निसर्गवाद जिवंत राहिला आहे. वेदाच्या मूळ निसर्गधर्माचे आचरण आता कोणीही करीत नाही. सध्याच्या पुनरुज्जीवनवादी राष्ट्रवादाच्या वातावरणात विस्मृतीत गेलेले वैदिक विधी आणि कर्मकांड पुनः लोकप्रिय करण्याचे प्रयत्न चालू आहेत. पण हे प्रयत्न धर्मवेड्या पुरोहितांच्या आणि मागासलेल्या व्यापारी वर्गाच्या छोट्या वर्तुळापुरतेच मर्यादित आहेत. ९० टक्के जनता इतकी गरीब आहे की, तिला महागडे तूप आणि दुर्मिळ अन्नधान्य होमात जाळणे शक्य नसते आणि ज्यांच्याजवळ संपत्ती आहे आणि ज्याना आधुनिक शिक्षण आणि संस्कृति यांचा लाभ झाला आहे, ते अशा वस्तूंचे हवन करण्याला किंवा बुभुक्षित पुरोहितांना दान देण्याला उत्सुक नाहीत. वैदिक निसर्गधर्माच्या ऱ्हासानंतर आध्यात्मिक चिंतने पुढे आली आणि तीच हिंदुधर्म म्हणून ओळखली जाऊ लागली, पण ती बौद्धिक अभिजनापुरतीच मर्यादित राहिली. दुसऱ्या

बाजूने पुराणकथा, दंतकथा आणि लोकसाहित्य हीं लोकांच्या नव्या धर्मांचा पाया बनली. वेदातील कडक देवता महाकाव्यात आणि पुराणात मोठ्या संख्येने आणि रंगीबेरंगी वेषात पुन: अवतीर्ण झाल्या आहेत. महाकाव्यातील वीरनायक आणि वीरनायिका यांच्याप्रमाणेच पुराणातील देवदेवता निर्माण झाल्या, त्या प्राथमिक, रांगड्या माणसाच्या भीतीतून नव्हे, तर महान कलावंतांच्या कल्पनेतून निर्माण झाल्या. सामान्य लोकांच्या धर्मात निसर्गवादाचे फार मोठे घटक तसेच राहिले आणि त्यादृष्टीने संस्कृतीच्या इतिहासामध्ये त्याना महत्त्वाचे स्थान प्राप्त झाले.

गीता, वेदान्त आणि हिंदु धर्म

मध्ययुगीन समाजाचे आणि त्याच्या जोडीने संस्कृतीच्या साचांचे विघटन झाल्यामुळे आधुनिक काळामध्ये ब्राह्मणांना बौद्धिक मिरासदारीचे मानाचे स्थान गमवावे लागले. मध्ययुगाच्या अखेरीस सार्वत्रिक अज्ञानाच्या वातावरणात पुराणप्रणीत धर्माचे सुद्धा अनेक घृणास्पद पंथात अध:पतन झाले. त्याचवेळी देशाच्या विविध भागात धर्मसुधारक अवतरले. त्यांच्या भक्तिपंथाने लोकांची मने काबीज केली. अखेरीस सध्याच्या काळी एका नव्या बौद्धिक अभिजनशाहीने गीतेचा उपदेशपर पंथ आणि वेदांताची आध्यात्मिक चिंतने यांचे हिंदूचा धर्म म्हणून पुनरुत्थान केले. महाकाव्याच्या कोंदणातून बाहेर काढल्यामुळे गीता ही आता हिंदु धर्माचे वेदवाक्य मानली जाऊ लागली आहे. पण लोकांच्या अंत:करणाला जाऊन भिडतात त्या महाभारतातील कथा होत. यावरून दिसून येते की, भारताची निसर्गवादी संस्कृति ही वरवरची असून तिच्या पृष्ठभागाखाली निसर्गातीतवाद आणि गूढवाद हीं दडली आहेत.

सामान्य जनता भूमातेला चिकटून राहिली आहे. तर्कसंगत केलेल्या आणि सांस्कृतिक आवाहन नसलेल्या निसर्गातीतवादाच्या कृत्रिम वातावरणापेक्षा निसर्गमातेच्या मांडीवर खेळणे हे तिला अधिक आवडते. लोक परमात्म्याच्या नावाची पोपटपंची करतील, पण ती केवळ त्यांची एक पोकळ सवय आहे. ज्या देवाचे इंद्रियगम्य वर्णन करता येत नाही, त्याचा लोकांना उपयोग नसतो. त्यांचा देव हा मानवरूपधारी असतो आणि निसर्गात ठायीठायी जीव वसत असतात अशी त्यांची समजूत असते. मानवरूपवाद आणि जडजीववाद हे भारतीय लोकांच्या निसर्गवादी श्रद्धेचे दोन स्तंभ आहेत. या जिवंत श्रद्धेची जोपासना महाकाव्ये रचणाऱ्या कवींनी आणि मानवाच्या गुणावगुणांनी युक्त असे देदीप्यमान देवमंडल निर्माण करणाऱ्या कलावंतानी केली.

अनुक्रमणिका

पूजेकरिता सुंदर सुंदर मूर्ति निर्माण करण्यात येतात. पण पूजेपेक्षा लोकांच्या धार्मिक उत्सवात त्या दर्शनाकरिताच अधिक उपयुक्त असतात. त्या मूर्ती मानवरूपवादाचा कलात्मक आविष्कार असतात. या मूर्तीचे अपील भक्तांच्या अलौकिकावरील श्रद्धेपेक्षा त्याच्या सौंदर्यभावनेत अधिक असते. मानवी कल्पनेने निर्माण केलेल्या देवदेवतांच्या शक्तीविषयी जडजीववादी पूर्वग्रहात पूजेच्या प्रेरणेचे उगमस्थान असते.

दुर्गापूजा आणि चंडी

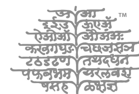
भारतीय लोकांच्या धर्माच्या या सर्व विशिष्ट लक्षणांचा सर्वात अभिजात आविष्कार दुर्गापूजेत आढळतो. खालपासून वरपर्यंत सगळी जनता या समारंभात भाग घेते. हा समारंभ धार्मिक विधी असण्यापेक्षा अधिक प्रमाणात लोकांचा उत्सवच असतो. दुर्दैवाने अलिकडच्या काळात या मोठ्या लोकप्रिय उत्सवाची भव्यता नाहीशी होत चालली आहे. पण अजूनही दुसऱ्या कोणत्याही गोष्टीपेक्षा या उत्सवाने लोकांच्या भावनांना अधिक भरते येते. येथे लोकशाही संस्कृति आणि मानवरूपवादी आणि जडजीववादी श्रद्धा यांच्या साहचर्याचे जिवंत उदाहरण प्रत्ययास येते. येथे निसर्गवाद पूर्णपणे निसर्गातीतवादावर मात करतो. देव असुरांच्या विरुद्ध आपल्या स्वर्गीय घरकुलाचे रक्षण करू शकत नाहीत. ते निसर्गमातेच्या वैश्विक शक्तीचा धावा करतात. मानवाच्या कलात्मक प्रतिभेने या शक्तीचे बहारदार चित्रण दुर्गादेवतेच्या रूपाने केले आहे. आधुनिक विज्ञानाने भौतिक विश्वात अक्षय अशा शक्तीचा साठा आहे हे अनुभवजन्यरीत्या शोधून काढले आहे. जड आणि चित् ही एकरूप आहेत हे तात्विक ज्ञान अज्ञात कलावंताच्या कल्पनाशक्तीने पूर्वसूचित केले. याच कलावंताने विश्वशक्तीच्या संकल्पनेला मूर्त आणि दृश्यरूप दिले. मानवरूपवाद आणि जडजीववादी श्रद्धेला दिलेल्या कलात्मक रूपांची महान् सांस्कृतिक अर्थवत्ता ही की, अनन्यसाधारण, दुर्गम अशा अनुभवांचा दावा सांगणाऱ्या व्यक्तींची ती निर्मिती नव्हती. या निर्मितीमध्ये सगळा समाज सहभागी होत असे. म्हणूनच निसर्गधर्माच्या रूपांचे आणि विषयांचे निर्माते हे अनामिक राहिले. केवळ संस्कृतीच्या उच्च पातळीवरील सबंध समाजच आपल्या श्रद्धा आणि आकांक्षा व्यक्त करणाऱ्या कलात्मक निर्मितीत सहभागी होऊ शकतो. निसर्गधर्माचे उत्सव आणि समारंभ ही लोकसंस्कृतीची रूपे असल्यामुळे सबंध समाजच्या समाज त्यात सहभागी होऊन एक समान वारसा उपभोगू शकतो.

अनुक्रमणिका

जेव्हा विज्ञान मानवी मनाच्या अंधारी कोपऱ्यात आपली ज्योत उजळील आणि नवा अनुभव पूर्वग्रहाची मुळे समूळ उपटून टाकील तेव्हा निसर्गधर्माची मानवरूपवादी आणि जडजीववादी श्रद्धा हळुहळू विरून जाईल. पण त्याची स्वरूपे नवी आणि उच्चतर संस्कृति समृद्ध करण्याकरिता सांस्कृतिक वारसा म्हणून टिकून राहतील. मानवरुपवादी आणि जडजीववादी निसर्गधर्माचे निसर्गवादी सार अमर आहे. दुर्गापूजेसारख्या लोकप्रिय उत्सवात ते सार जिवंत राहील आणि बौद्धिक संस्कृतीच्या स्वरुपांना नवा रंग देईल.

इतिहासाच्या आणि संस्कृतीच्या विद्यार्थ्याला गीतेच्या योगाने चंडीचा विसर पडू नये. मानवाच्या कल्पनेने निर्मिलेल्या वैश्विक शक्तीच्या युयुत्सु अवताराने देव आणि त्यांचा स्वर्ग यांच्या मुक्ततेचे होमरच्या शैलीत उभे केलेले चित्र म्हणजेच चंडी होय. संकटात सापडलेल्या देवांना मुक्त करणारी ती जगत्माता आहे. मानव निसर्गमातेच्या शक्तींना सतत आवाहन करीत राहील, तर अखेरीस ती निसर्गातीतवादाच्या पूर्वग्रहातून सुद्धा मानवाची मुक्तता करील.







श्री. शरद् पाटील

दासप्रथाक गुलामगिरी

वैदिक संस्कारांचा अधिकार केवळ ब्राह्मण, क्षत्रिय व वैश्य या वरिष्ठ तीन वर्णांना होता, शूद्राला नव्हता. त्याला ज्या काही विधींची सवलत दिलेली होती ते वैदिक मंत्रोच्चारण न करता, मौनपणे करायचे असत. काणे सारांशपर लिहितात–

'...... एक श्रुति म्हणते ' (प्रजापतीने) ब्राह्मणाची निर्मिती गायत्री (छंदा) ने, राजन्याची त्रिष्टुभ्ने व वैश्याची जगतीने केली, पण कोणत्याही छंदाने त्याने शूद्राची निर्मिती केली नाही. म्हणून शूद्र (उपनयनाच्या) संस्काराला अपात्र असल्याचे जाणले जाते. ' उपनयनानंतर वेदाध्ययन केवळ तीनच वर्णांसाठी आहे, ' ब्राह्मणाचे उपनयन वसंतात, राजन्याचे ग्रीष्मात व वैश्याचे शरदात करावे. ' शूद्राने वेदाध्ययन करायचे नव्हते एवढेच नाही, तर वेदाध्ययन त्यांच्या समक्षही करायचे नव्हते...... ' [७८]

आधुनिक काळाकडे वळता, केरळातील चेरमक्कल पुलयांव्यतिरिक्त बाकी द्रविड भारतातील परैया व होलेया यांचेही दास जातीत वर्गीकरण झालेले होते. थर्स्टन व रंगाचारी सांगतात–

' परैयन हे उत्तर अर्काट ते तिन्नवेल्लीपर्यंतच्या तामिळ जिल्ह्यामध्ये व त्रावणकोर संस्थानाच्या दक्षिण टोकात सर्वत्र आढळतात. तेलुगु देशात त्यांची जागा माल व माडिग घेतात, तर कानडी देशात होलेया. ' [७९]

हीनतम सामाजिक काम परैयन करीत–

'...... मांग (वेत्तियान्), रखवालदार (तलैयारी) व भंगी (तोती) हे तिन्ही गाव–कामगार परैयन असतात. ' [८०]

हे लेखकद्वय होलेयांबद्दल खालील माहिती पुरवतात '...... होलेयांचा मोठा हिस्सा मद्रास प्रांतात आहे; ते दक्षिण कारवारात आढळतात आणि मोठ्या प्रमाणात कोइमतूरमध्ये व निलगिरीवर (चिंचोना, चहा व कॉफीच्या

मळ्यांमध्ये कामगार म्हणून). दक्षिण कारवार जिल्ह्याच्या मॅन्युअरमध्ये नमूद केले आहे की "होलेया हे दक्षिण कारवारचे शेतमजूर व माजी भूदास आहेत, आणि त्याच शब्दाची पुलयन् व परैयन ही अनुक्रमे मलयालम् व तामिळ रूपे आहेत. ब्राह्मणांच्या मते हे नाव होले, म्हणजे 'विटाळ' पासून बनले आहे; इतरांच्या मते ते होल, म्हणजे जमिनीपासून बनले आहे. अवशिष्ट प्रथांवरून होलेया हे परैयनांप्रमाणे एके काळी या भूमीचे स्वामी होते, या वस्तुस्थितीची दखल दुसरी व्युत्पत्ती घेते......'[८१]

केरलोत्पत्तीनुसार या कृषिदास जाती एके काळचे वन्य आदिवासी गण होते.[८२] केरळात एकूण वीस दासजाती होत्या.[८३]

ब्राह्मणी समाजाची शूद्र दासप्रथा त्याच्या पितृसत्ताकतेमुळे जास्त कडवी व क्रूर असावी, तर अब्राह्मणी समाजाची (सिंधु ते केरळ) दासप्रथा त्याच्या मातृवंशकतेमुळे कमी कडवी व क्रूर असावी, असा समज होण्याची शक्यता आहे. दोघामधील साम्य व भेद आपण तपासून बघूया.

दोन्ही गणप्रथाक व मुख्यतः जन्मजात होत्या. ऐतरेय ब्राह्मणानुसार (७.२९) शूद्र दासाचा यथाकाम वध केला जाऊं शके (यथाकाम वध्यः ।); केरळचे स्वामीही तसेच त्यांच्या दासांच्या जीवनमृत्यूचे नियंते होते–

'...... मलबारच्या प्राचीन कायद्यानुसार स्वामी हा त्याच्या दासाच्या जीविताबद्दल कोणालाही उत्तरदायी नव्हता. दासाच्या अपराधाचा कायदेशीर न्यायनिवाडा तोच करी व त्याला प्राणदंडाचीही शिक्षा देऊ शके. तथापि, शिक्षा अमलात आणण्यापूर्वी त्याला त्याच्या सामंती वरिष्ठाची, सर्वसामान्यपणे राजाची, परवानगी घ्यावी लागे. तो दासाला शारीरिक शिक्षा करू शके....'[८४]

आजीविक संप्रदायाचा आचार्य व बुद्धाचा एक समकालीन मक्खलि गोसाल याच्या गोष्टीवरून आपण अनुमान काढू शकतो की, दासांची वस्त्रे किती किमान व कंगाल असत. बाशाम बुद्धघोषाचा खालील वृत्तांत उद्धृत करतात––

'... ... गोसाल हा दास होता. चिखल झालेल्या जागेवरून तेलाचे भांडे घेऊन जात असता त्याला त्याच्या स्वामीने या शब्दांनी हटकले, "भल्या माणसा, ठेचाळू नकोस !" (तात मा खलि ति ।). इशारा मिळूनही तो निष्काळजीपणे घसरून पडला व तेल सांडले. स्वामीच्या संतापाच्या भीतीने त्याने धूम ठोकली; पण स्वामीने त्याचा पाठलाग करून त्याच्या दास–कण्णचा काठ पकडला. दासकण्ण सोडून गोसाल पूर्ण नग्नावस्थेत निसटून गेला......'[८५]

प्रस्तुत लेखकाने सुखवस्तु शेतकरीकुटुंबाच्या अशा वृद्ध कारभाऱ्यांना पाहिले आहे की, ज्यांनी आयुष्यभर पंचाप्रमाणे गुडघ्यांवर खोळा खोचून

घेतलेल्या धोतरा व्यतिरिक्त काहीही वापरले नाही. म्हणून, दास–चेल वा दास–कण्ण हे पंचापेक्षा जास्त मोठे असू शकत नव्हते. शूद्राने त्याच्या स्वामीने वापरून जीर्ण झालेली व टाकून दिलेली वस्त्रे वापरावीत आणि त्याचे उष्टे अन्न खावे, अशी धर्माज्ञा होती. येथे मनूला उद्‌धृत करणेच श्रेयस्कर आहे (१०.१२५)–

उच्छिष्टम् अन्नं दातव्यं जीर्णानि वसनानि च ।
पुलाकाश् च एव धान्यानां जीर्णाश् च एव परिच्छदाः ॥

[' १२५. उष्टे अन्न, जीर्ण वस्त्रे, धान्याच्या बेल्या–भळशा† व जुने घरगुती फर्निचर त्याला (शूद्राला) द्यावे. ' ८७]

' परिच्छदाः ' चा ' घरगुती फर्निचर ' असा चुकीचा अर्थ केला गेला आहे. वासाहतिक जनतेबद्दल सहानुभूती असलेल्या बूहलरसारख्या थोर पाश्चिमात्य पंडितालाही गुलामगिरीतील – मग ती प्राचीन असो की अर्वाचीन – दारिद्र्याच्या परमावधीची कल्पना येऊ शकत नव्हती. परिच्छदचा दुसरा अर्थ भांडे असाही होतो. पण तीही केवळ मातीची असायची. काही पिढ्यांपूर्वी महाराष्ट्रातले गरीब लोक मातीच्या ' पाळ्यात ' भाकरी थापीत, मातीच्या तव्यावर (एकोटी) त्या शेकीत व भाज्याही मातीच्या मडक्यात§ करीत. म्हणून, ' जुने घरगुती फर्निचर ' ही दासाला कल्पनातीत ऐषारामाची बाब होती.

केरळीय दासांच्या वस्त्रप्रावरणाचा वृत्तांत खालीलप्रमाणे –

' ...... श्री. बेबर नमूद करतात: " प्रथम, कपड्यांबाबत; कपडे म्हणजे पुरुषाला मुंडु नावाची पंचावजा लुंगी व स्त्रियांना मुरी, अर्थ होतो तुकडा. तो कमरेभोवती गुंडाळण्याइतकाच मोठा असतो व त्याची किंमत एक ते दोन फनम् * असते ...... काही जिल्ह्यात तो वर्षातून एकदाच दिला जातो, पण सर्वसामान्यपणे दोनदा, किंवा ओणम् व विषु या सणांच्या दिवशी जे सप्टेंबर व मे मध्ये येतात. ×× विवाह, मृत्यु, कर्णच्छेदन, मुलींचे ऋतुदर्शन व

---

† धान्याचे खळे काढल्यानंतर हलके, बारीक व टोपासहित दाणे अलग भरून ठेवतात. त्यांना ' बेल्या–भळशा ' म्हणतात.

§ गुजरातची प्रसिद्ध ' उंधिया ' मडक्याचे पक्वान्न आहे.

* १९०९ साली फनम्‌चे विनिमयमूल्य ४ आणे ८ पै इतके होते; पॅगोडाचे $3\frac{1}{2}$ रु.

सणसमारंभ या प्रसंगी स्वामींकडून त्यांना भेट म्हणून ३ ते ४ फनम् रोख, पोटव नावाचा कपडा किंवा २ ते ३ फनम् किमतीचे वधूकरता पोटझाकणे वा प्रेतावरील कपडा, त्याचप्रमाणे तेल, मिरी, नेछू साळ, मीठ व तंबाकू यासारख्या वस्तु दिल्या जातात ......'[८८]

केरळच्या काही दास जाती पानांचे बनवलेले पंचे नेसत! दासप्रथा गृहदासप्रथेपुरतीच उरली, त्या काळात होऊन गेलेला महाभाष्यकार पतंजली पाणिनीच्या ३.१.२६ या सूत्रावर भाष्य करताना म्हणतो की, दास व कर्मकर अन्न व वस्त्रे मिळवण्याकरताच काम करतात (भक्तं चेलं च लप्स्यामहे ...।)

प्राचीन भारतात दासांना दिल्या जाणाऱ्या अन्नाचे चाननांनी उत्कृष्ट वर्णन केले आहे–

'...... सर्वसामान्यपणे दासकर्मकरांना चुरीच्या तांदुळाची पेज व आंबलेली कांजी (कणाजकं बिलङ्गदुतियं।) मिळत असे. दीघनिकायवरील भाष्यात या दोन शब्दांचा खुलासा सकन्दकं उत्तण्डुल-भत्तं व काञ्जिक-दुतियं असा दिलेला आहे. इतरत्र असे म्हटले आहे की, सर्वसामान्यपणे गृहपती त्यांच्या दासकर्मकरांना असेच अन्न देतात, पण त्या विशिष्ट घरात त्यांनासुद्धा गंधशाली भाताचा पुलाव (मांसोदन) मिळत असे. गृहदासांना व सेवकांना स्वामींचे उष्टे अन्न दिले जात असे, हे सांगायला नको. महाभारतात दमयंतीवर जेव्हा दासी म्हणून काम करायची पाळी आली तेव्हा स्वामीचे उष्टे खाणार नाही अशी तिने अट घातली. द्रौपदीलाही विराटाच्या राजवाड्यात काम मागताना हाच अनुभव आला. एक लोभी व कंजूष सेट्ठी कोंड्याची भाकर आंबलेल्या भाताच्या पेजेबरोबर खाऊन निर्वाह करीत असे, असे जातकात सांगितले जाते, तेव्हा वरच्यासारखे कदान्न त्यात अभिप्रेत असावे. दुसऱ्या एका जातककथेत अन्नाच्या लावलेल्या क्रमात कणाजक–भत्त तिसऱ्या श्रेणीत येते तर पहिल्या श्रेणीत रञ्ञो पक्कभत्तं च अन्नं च (राजासाठी चांगला शिजवलेला भात व इतर अन्न) व दुसऱ्या श्रेणीत मिस्सक–भत्तं (संमिश्र अन्न). आणखी एका जातककथेवरून, जीत एका दरिद्री कर्मकराला बुद्धाला देण्यासाठी लाल तांदुळाचा कोंडा पाण्यात भिजवून व गरम राखेत भाजून बनवलेल्या बट्टीशिवाय दुसरे काही नव्हते, दिसते की गरीब लोकांमध्ये भाताचा कोंडाच विशेषकरून वापरला जात होता. नंतरच्या एका ग्रंथात (मिलिन्द–प्रश्न) सांगितले गेले आहे की कुमुद–भण्डिका, एकप्रकारचे (हलके) धान्य (पालि –इंग्लिश डिक्शनरीनुसार), दासकर्मकरांना अन्न म्हणून काम देत असे. याची

अनुक्रमणिका

तुलना श्रीमंत कुटुंबातील लोक खात असलेल्या 'मासे, मांस, दारू, भात व इतर खाद्यपदार्थांशी' केली पाहिजे.

'उघड आहे की हा आहार चांगला नव्हता, आणि म्हणून चांगल्या भाताचे जेवण दिले तर दास-कम्मकरांनी बिकट काम करायला तयार होणे स्वाभाविक होते. असे अन्न त्यांना घरात काही आनंदोत्सव झाला व त्यांचे स्वामी वनभोजनाला गेले त्यावेळीही मिळे. तेथे ते एरवी 'अमूलकं' (आर्थिक आवाक्यापलिकडच्या) अशा दारू व भातावर (सुरा-भत्तं) ताव मारू शकत ...... दासांचे अन्न या अर्थी वापरात असलेल्या दास-परिभोग या शब्दात या अन्नाबद्दलचा सर्वसामान्य तिरस्काराचा सूर व्यक्त होतो. विविध जन-विभागांना उपलब्ध असलेल्या आहाराचे सर्वोत्कृष्ट तात्पर्य, आमच्या मते, विदुराने काढलेले आहे; तो म्हणतो की श्रीमंताचे भोजन मांसप्रधान, मध्यमांचे दूधदहीप्रधान व गरीबांचे तेल (वा मीठ) प्रधान असते.'[८९]

केरळीय दास-परिभोगाचा आपल्याला तपशीलवार वृत्तांत मिळतो–

'......कॅप्टन बर्टन म्हणतो की, "दासांना वर्षभर खाऊपिऊ घालण्याची जबाबदारी त्यांच्या स्वामींची असे; कामाच्या दिवशीचा त्यांचा भत्ता इतर दिवसांच्या मानाने दुप्पट असे; परंतु पुरुषाला दोन पौंड भात व स्त्रीला त्याचा पाऊण हिस्सा यापेक्षा तो कधीच कमी नसे." ...... श्री. बेबर नमूद करतात की "नियमित काम नसलेल्या दिवसात वल्ली (दास-वेतन) कामाच्या हंगामात असते त्याच्या निम्म्यावर क्वचितच असते, आणि बहुधा लेवढेही तुटपुंजे वेतन दिले जात नाही; त्यामुळे दासांना परक्यांकडे काम शोधावे लागते......"[९०]

कमिशनर ग्रेम १८२२ मध्ये रिपोर्ट करतो–

'......दासाला दीड ते पावणेदोन शेर साळ व दासीला एक ते सव्वा शेर, असे ते (वेतन ?) कमीजास्त होत असे......'[९१]

दास व मजूर यांचे अन्न व कामाची परिस्थिती यांची बेबरने केलेली तुलना उद्बोधक आहे–

'......त्याच्या माहितीप्रमाणे मुलांना व म्हाताऱ्यांना अर्थात त्यांनी काम केले तर, धडधाकट स्त्रीपुरुषांच्या सर्वसामान्यपणे निम्मा रोज दिला जाई. (ग्रेमने) वर उल्लेख केलेला रोज स्वतंत्र शेतमजुरांना सर्वसामान्यपणे दिला जातो त्याच्या तिसरा हिश्श्याने कमी असे. स्वतंत्र शेतमजूर दुपारपर्यंतच काम करतात, तर दासांना उजाडल्यापासून मावळेपर्यंत राबावे लागते आणि तेही सकाळची कांजी व संध्याकाळचे जेवण यावर. रात्रीही त्यांना शेताच्या मध्यभागी

केलेल्या माळ्यावरील छपरात, हवापाण्याच्या निर्मम माऱ्याला तोंड देत शेतात घुसणाऱ्या गुरांना हाकलण्यासाठी पाळीपाळीने पहारा द्यावा लागतो.'[९२]

दासांना त्यांच्या या तथाकथित रोजातून तंबाकूच काय पण मिठाचीही गरज भागवावी लागे –

'१८५४ मध्ये, दासमुक्तीचा कायदा व्हायच्या केवळ एक वर्ष आधी, त्रावण-कोरमधील मिशनचे दप्तर खालील माहिती पुरवते ...... "तुला रोज काय मिळतो ?" "पंधरा वर्षावरील स्त्रीपुरुषांना पाऊण एडंगळी (माप) साळ." "इतर जिल्ह्यांमध्ये काय रोज आहे ?" "अर्धी एडंगळी व ओणम्ला वर्षातून एकदा एखादी किरकोळ भेट." "तुम्ही मीठ कसे मिळवता ?" "दिवसभरा-साठी लागणाऱ्या मिठाच्या बदला आम्ही आमच्या रोजातून सहावा हिस्सा साळ देतो." "आणि तंबाकूकरता ?" "तेवढीच साळ तंबाकूकरता."[९३]

मुंबईत घरकाम करणारे गडी कोकणातील कनिष्ठ कुणबी जातीचे असतात आणि त्यांना सरसकट 'रामा' वा 'बाळू' म्हटले जाते. प्राचीन भारतातील दासांना स्वतःची नावे अशी क्वचितच असत; आणि यदाकदाचित असलीच तर ती त्या त्या भागात प्रचलित असलेल्या तिरस्कृत नावांच्या यादीतून, जी भागापरत वेगवेगळी असे, घ्यावी लागत. स्मृतिकार मनु दंडक घालून देतो की शूद्राच्या नावाचे पहिले पद काहीतरी तिरस्करणीय असावे व नामान्तपदाने सेवाभाव दर्शवावा (२-३१–३२)–

३१. ब्राह्मणाचे नाम (– आरंभपद) मांगल्य (निदर्शक), क्षत्रियाचे बलनिदर्शक, वैश्यांचे धननिदर्शक व शूद्रांचे तिरस्कारवाचक असावे.

'३२. ब्राह्मणांचे (नामान्तपद) शर्मवाचक, क्षत्रियांचे रक्षावाचक, वैश्यांचे पुष्टिवाचक व शूद्राचे प्रेष्यवाचक असावे.'[९४]

भाष्यकार खुलासा करतात की, ब्राह्मणाचे नामान्तपद 'शर्मन्' वा 'देव', क्षत्रियाचे 'वर्मन्' वा 'त्रात', वैश्याचे 'भूति' वा 'दत्त' व शूद्राचे 'दास' वा 'गुप्त' असावे. इतिहासाचा एक उपरोध असा की तो दासवर्गाला जसजसा दास्यमुक्तीकडे नेतो, तसतसा स्वामीवर्ग त्यांच्या नियंत्रणापलीकडे असलेल्या या परिवर्तनाविरुद्ध संताप व्यक्त करण्यासाठी दास-वर्गाबद्दलची त्याची भूमिका जास्त कठोर करीत जातो. मनु त्याला अपवाद नाही !

असे दिसते की, दास हे एका 'विस्तृत' यादीतून आपली नावे निवडू शकत असत. कैकेयीच्या ज्ञातिदासीच्या मंथरा या नावाचा अर्थ होतो मूर्ख वा

मंद. रामाच्या हातून हुतात्मा झालेल्या शूद्र शंबूकाचे नाव एका क्षुद्र जंतूवरून, गोगलगाईवरून ठेवले गेले होते–

" शूद्र–योन्यां प्रजातोऽस्मि तप उग्रं समास्थितः ।
देवत्वं प्रार्थये राम सशरीरो महायशः ॥
शूद्रं मां विद्धि काकुत्स्थ शम्बूको नाम नामतः ॥ "

[मी शूद्र योनीत जन्मलो आहे. रामा, सशरीर देवत्व प्राप्त करण्यासाठी मी उग्र तपश्चर्या करीत आहे. काकुत्स्था, मला तू शूद्र जाण. मी शंबूक नावाने ओळखला जातो. "]

भाषतस् तस्य शूद्रस्य खड्गं सुरुचिरप्रभम् ।
निष्कृष्य कोशाद् विमलं शिरश् चिच्छेद राघवः ॥

[त्या शद्राचे ते उत्तर ऐकताच उज्वल व विमल असे खड्ग कोशातून उपसून राघवाने त्याचा शिरच्छेद केला.]

तस्मिञ् शूद्रे हते देवाः स–इन्द्राः स–अग्नि–पुरोगमाः ।
साधु साध्व् इति काकुत्स्थं ते शशंसुर् मुहुर्मुहुः ॥

[त्या शूद्राची ती हत्या पाहाताच इंद्र व अग्नीच्या पुढाकाराखाली (आलेल्या) देवांनी काकुत्स्थाची, "साधु, साधु," म्हणून वारंवार प्रशंसा केली.]

विदुर शूद्र योनीत जन्मलेला होता. विदुराचा अर्थ होतो शहाणा. तो पांडवांचा काका होता. आणि सुखदुःखात त्यांचा सर्वात चतुर व निस्वार्थी पुरस्कर्ता होता. पण सत्यवादी व न्यायनिष्ठ म्हणून प्रख्यात असलेला ज्येष्ठ पांडव युधिष्ठिर त्याचा निर्देश वारंवार 'क्षत्ता' या विशेषणाने (३.५.७), बुद्धिमान दास प्राप्त करू शकत असलेल्या सर्वोच्च पदाने, करीत असे.

कश्यप, अत्रि, वसिष्ठ, भरद्वाज, गौतम, विश्वामित्र व जमदग्नि या सप्तर्षींचा शूद्र गणदास पशुसख यातुधानी कृत्येला आपल्या नावाची व्याख्या अशी सांगतो (१३.९३.१००)–

" पशुन् रञ्जामि दृष्ट्वा अहं पशूनां च सदा सखा ।
गौणं पशु–सखा इत्य् एवं विद्धि माम् अग्नि–सम्भवे ॥ "

["मी पशूंचे रंजन करतो व मी पशूंचा सदा सखा आहे. अग्निसंभवे, म्हणून या गुणांवरून तू मला पशुसखा असे जाण. "]

त्याची पत्नी गण्डा ही सप्तर्षींची गणदासी होती. तिचे नाव मातृदेवता दुर्गेचे एक नाव आहे.

बौद्धधर्मग्रंथात आलेल्या सर्व दासांच्या नावांची वानगी यादी देतात—

'दासांना सर्वसाधारण केवळ दास वा दासी एवढेच म्हटले जात असे आणि अगदी क्वचितच आपल्याला त्यांच्या नावाचा निर्देश केलेला आढळतो. त्यांची आम्ही गोळा केलेली नावे म्हणूनच फार नाहीत. खाली दासांची काही नावे दिली आहेत—

बीजक (जातक ६.२३५).
छन्न (थेरगाथा, ६८).
दासक (थेरगाथा, १७).
काक (विनयपिटक, १. २७६)
कलण्डुक (जातक, १. ४५८).
कण्ह (दीघनिकाय, ३.१६).

जालि (जातक, ६. ५४६)— पित्याने दास्यार्थ दान केलेला राजपुत्र. मक्खलि गोसाल (आजीविक पंथाचा आचार्य) (दीघनिकाय १.४७, दीघनिकाय अट्ठकथा, १४३-४).
नन्द (जातक. ३. ४१२).
पुण्ण (क) (विनयपिटक, १, २४०, धम्मपद अठ्ठकथेचा इंग्रजी अनुवाद, ३. १३०, मिलिन्दपन्ह, ४=८. २५.)
कटाहक (जातक, १. ४५१).
पूरण कस्सप (एक अन्यतैर्थिक आचार्य) (दीघनिकाय, १.४७. दीघनिकाय अट्ठकथा, १.१४२).
विधुर (जातक, ६.२५८).
विडूढभ (जातक, ४.१४५) (राजा झाला).

'काही स्वतंत्र माणसांचीही अशीच नावे होती हे लक्षात घेणे आवश्यक आहे. उदा. नंद हे खुद्द बुद्धाच्या सावत्रभावाचे नाव होते. याउलट विनीतता दर्शविण्यासाठी नावाला दास हा शब्द जोडायची प्रथा होती. उदा. एका स्वतंत्र माणसाचे नाव गिरिदास होते (थेरगाथा—अट्ठकथा ७२)......

'विनयपिटकातील एका परिच्छेदात (४.८, इंग्रजी अनुवाद, २.१७४) खाली दिलेल्या पाच नावांनी कोणालाही शिवीगाळ करायला भिक्षूंना मनाई केलेली आहे. भाष्य खुलासा करते की, ही नावे दासांची असल्याने ती हीन आहेत. ती आहेत—अवकण्णक, जवकण्णक, धनिट्ठक, सविट्ठक व कुलवड्ढक.

'आम्ही खाली दासींच्या नावांची यादी देतो :

बीरनी (जातक, ५.११७).
दिसा (दीघनिकाय, ३.१६).
धनपाली (जातक, १.४०२).
काली (धम्मपद–इंग्रजी अनुवाद, १.१७०).
कण्हाजिना (तिचा पिता वेस्संतरने दास्यार्थ दान केलेली राजकन्या, जातक, ६.५४६).
खुजुत्तरा (धम्मपद अट्ठकथेचा इंग्रजी अनुवाद, १.२८१).
मुसिका (जातक, ३.२१६).
नागमुण्डा (जातक, ३.१४५).
पिङ्गला (जातक, ३.१०१).
पुण्णा (जातक, १.६८, २.४२८, मिलिन्दपन्ह, ४.३७).
रोहिणी (जातक, १.२४८).
पुण्णिका (थेरीगाथा, ६५).
रज्जुमाला (विमानवत्थु, ५०).
वासभखत्तिया (जातक, ३.१४५).
उत्तमा ति मोदकी (थेरीगाथा, ३०).

'दासांच्या नावाप्रमाणे दासींचीही नावे स्वतंत्र स्त्रियांमध्ये आढळत. खुद्द बुद्धाच्या चुलतबहिणीचे नाव रोहिणी होते. तसेच, पुरुषांप्रमाणे स्त्रियांतही दासी हे नामान्तपद जोडणे विनीततेचे लक्षण असावे.'[९६]

७.३.४५ या पाणिनीय सूत्रावर भाष्य करताना पतंजलि म्हणतो की, ताऱ्याला तारका म्हणतात, तर तारिका हे दासीचे नाव आहे.

स्वतंत्र व्यक्तींची नावे दासांप्रमाणे का ठेवली जात ? विनीतता हे खरे कारण नाही. भारतात अजूनही असा विश्वास विस्तृत प्रमाणात प्रचलित आहे की, अल्पायुषी मुलांना जन्म देणाऱ्या आईच्या अपत्याचे नाव हीन जात वा व्यक्ती व वस्तु यावरून ठेवले, तर ते 'देवांना प्रिय' न होता दीर्घायुषी होते. 'नजर लागलेल्या' माणसाची 'दृष्ट काढायचा तोडगा सुशिक्षित भारतीयही करतात व तो वरील विश्वासाचाच भाग आहे. वरिष्ठ जातीच्या अनेक व्यक्तींची नावे भिल्ल आदिवासी जमातीवरून ठेवलेली असतात; उ० भिला, भिली. तशीच महार, चांभार, इ० माजी अस्पृश्य जातींवरूनही ठेवलेली असतात; उ० महारू, चमाऱ्या. अशा व्यक्तीबद्दल असे सांगितले जाते की, तिचा जन्म होताच ज्या अनुसूचित जाती वा जमातीवरून तिचे नाव ठेवायचे त्या जातीजमातीच्या स्त्रीच्या 'खोळात' तिला टाकले गेले व त्या स्त्रीचा थाना पाजला गेला, आणि अशा प्रकारे यमाला चकविले गेले. मुळात हा विधी, तात्पुरती का होईना, आई बदलायचा होता. मृत्यु व पुनर्जन्माची नक्कल

अनुक्रमणिका

करायची ती माया आहे : अल्पायुषी म्हणून ती व्यक्ती मेली व दीर्घायुषी म्हणून जन्माला आली. आचाराङ्ग–सूत्रानुसार या मायाविधीद्वारेच महावीराच्या मातापित्यांनी त्याच्या दीर्घायुष्याची हमी निर्माण केली –

'.... ग्रीष्म ऋतूच्या चौथ्या महिन्यात, आठव्या पक्षात, आषाढ महिन्याच्या शुक्ल पक्षात, षष्ठीच्या तिथीला, उत्तराफाल्गुनी नक्षत्रावर, श्रमण भगवान महावीर महाविजयसिद्धार्थ पुष्पोत्तर... नावाच्या महाविमानातून अवतीर्ण झाले. अवतरित होऊन जंबुद्वीप नावाच्या द्वीपात, भारतवर्षात, दक्षिणार्धात, दक्षिण ब्राह्मणकुंडपुर नावाच्या संनिवेशात, कोडालगोत्रीय ऋषभदत्त ब्राह्मणाच्या देवानंदानामक जालंधरगोत्रीय पत्नीच्या गर्भात सिंहाचा छावा बनून प्रवेश केला.

'नंतर वर्षा ऋतूच्या तिसऱ्या महिन्यात, पाचव्या पक्षात, आश्विन वद्य त्रयोदशीला, उत्तराफाल्गुन नक्षत्रावर, ब्यायशी दिवस झाल्यावर त्र्यायशीव्या रात्रीचा पर्याय व्यतीत झाल्यानंतर, श्रमण भगवान महावीरावर श्रद्धा ठेवणाऱ्या (इंद्र) देवाने (तीर्थंकरांच्या जन्माबाबतच्या) परंपरागत व्यवहारावर विचार करून, दक्षिण ब्राह्मणकुंडपुर नांवाच्या संनिवेशातून गर्भ काढून उत्तर क्षत्रियकुंडपुर नावाच्या संनिवेशात नेला, अशुभ पुद्गल काढून शुभ पुद्गल ठेवले, आणि ज्ञातृकुलच्या काश्यपगोत्रीय सिद्धार्थ क्षत्रियाच्या त्रिशलानामक वासिष्ठगोत्रीय पत्नीच्या कुशीत त्याची प्रस्थापना केली, व क्षत्रियाणी त्रिशलेचा गर्भ ब्राह्मणी देवानंदेच्या कुशीत ठेवला ...'[१७]

संघगणाच्या जनपदात राहाणारे ब्राह्मण या क्षत्रियगणांचे सभासद नसल्याने हे क्षत्रिय त्यांना आपल्यापेक्षा कमी लेखत व म्हणून हीन मानीत. ही विशिष्ट गणप्रथाक मनोभूमिका समजून घेतल्याशिवाय गणदासपद्धतीची सामाजिक मीमांसा लक्षात येणे शक्य नाही. बुद्धपूर्व काळातला पहिला संघगण म्हणजे सुप्रसिद्ध यादवांचा. आजच्या स्वरूपातल्या महाभारताने तो ब्राह्मणी समाज असल्याचे दाखवण्याचा जास्तीत जास्त प्रयत्न केलेला आहे. ब्राह्मणी चातुर्वर्ण्य समाजाच्या समर्थक विचारवंतांनी भारताचा सबंध इतिहास हा ब्राह्मणी संस्कृतीचा अविभाज्य भाग आहे असे दाखवण्याचे कसे प्रयत्न केले आहेत याचे कोसंबींनी यथार्थ दिग्दर्शन केले आहे –

'महाभारताचे सांस्कृतिक महत्त्व व त्याचा सर्वसामान्यपणे झालेला विपर्यास पाहाता थोडक्यात पुनरावृत्ती करणे जरूरीचे आहे. या महाकाव्याच्या प्राचीनतम कथांचे तीन स्पष्ट स्रोत आहेत : पुरु–कुरु युद्धकाव्ये, आदिवासी पौराणिक कथा व यदु नाराशंसी कथा. या विसंवादी कथांची संयुक्त-

पण अजून प्राथमिक अवस्थेतील समाजाला अनुरूप अशी जुळणी करावयाची होती. त्यांना एकरस करायची कढई होती दिल्ली–मीरत–मथुरा प्रदेश आणि काळ होता जेव्हा धातु–विशेषतः लोखंड–माहित होते पण पुरवठा कमी होता. उत्तरकालीन वैदिक आर्य, कंदमूलचयक वनचर नाग व कृष्णाचे अवैदिक गोप हे सर्व मिळून जास्त कार्यक्षम अन्नोत्पादक समाज बनवू शकत होते, पण त्याकरता त्यांनी एकमेकातल्या लढाया थांबवणे आवश्यक होते. परिस्थिती व धातूंचा तुटवडा यामुळे या तिघांपैकी कोणालाही इतरांचे केवळ जोरजुलुमाने दमन करणे शक्य नव्हते. म्हणून पुराणकथांचा संयोग व्हावा लागला. मानवी घटकांच्या समन्वयाला कश्यप सहाय्यभूत झाले; दंतकथांचे संपादन दुसऱ्या एका ब्राह्मण कुलाने, भृगूंनी केले. हा आपापसातील संस्कृतिसमन्वय इतका परिणामकारक झाला की सबंध मध्ययुगीन काळात महाभारताचा विस्तार होत गेला व पुराणांचे पुनर्लेखन होत राहिले. ही क्रिया तेव्हाच कुचकामी ठरली जेव्हा लोकांचे अंधविश्वासावर आधारलेले एकत्रीकरण जास्त उत्पादक समाजाची निर्मिती करायला समर्थ राहिले नाही......'[१८]

परंतु ही पुनर्संस्करणे मूळस्वरूपाचा पूर्ण लोप करू शकली नाहीत. यादवांना नामशेष करायला कारणीभूत झालेली घटना १६.२.१३–२२) याचे एक उदाहरण आहे. महाभारतीय युद्धानंतर छत्तीस वर्षांनी एकदा विश्वामित्र, कण्व व नारद यादवांना भेट द्यायला गेले. यादव क्षत्रियांनी कृष्णपुत्र सांबाला स्त्रीवेष देऊन बभ्रूची गर्भवती पत्नी म्हणून ऋषींसमोर नेले आणि विचारले की बभ्रु निपुत्रिक असल्याने तो जाणू इच्छितो: त्याला काय होईल ? संतापलेल्या ऋषींनी शाप दिला की, सांबाला दुसऱ्याच दिवशी मुसळ होईल ! क्षत्रिय यादवांच्या ब्राह्मणविरोधी भूमिकेचा हा निःसंदिग्ध पुरावा आहे.

बुद्धाच्या जीवनातील एक प्रसंग या तर्काला पुष्ट करतो. बुद्ध शाक्य संघगणाचे संतान होता. अम्बट्ठ नावाचा एक गर्विष्ठ ब्राह्मण माणवक त्याला म्हणाला—

'हे गोतम ! एका वेळी मी माझे ब्राह्मण आचार्य पोक्खरसाति यांच्या काही कामासाठी कपिलवस्तूला गेलो व जेथे शाक्यांचे सन्धागार होते तेथे पोहोचलो. त्यावेळी अनेक शाक्य तसेच शाक्यकुमार उंच उंच आसनांवर बसून एकमेकांना बोटे टोचून हसतखेळत होते; जणूकाय मलाच हसत होते, कोणीही मला आसनस्थ व्हायचे आमंत्रण दिले नाही. म्हणून, हे गोतम, (मी सांगतो की) शाक्य असभ्य आहेत, कारण ते ब्राह्मणांचा सत्कार करीत नाहीत,

अनुक्रमणिका

त्यांचा गौरव करीत नाहीत, त्यांना मानीत नाहीत, त्यांची पूजा करीत नाहीत व त्यांची खातरजमा करीत नाहीत." [९९]

तो पुढे म्हणाला की, चारी वर्णांमध्ये ब्राह्मण श्रेष्ठ असून बाकी तिन्ही वर्ण– क्षत्रिय, वैश्य व शूद्र– ब्राह्मणांचे सेवक आहेत. [१००] उत्तरादाखल बुद्ध म्हणाला की, अम्बट्ठ ज्या गोत्राचा आहे ते काण्र्णायिनगोत्रीय शाक्यांचे दास आहेत. त्याने मग पुढील गाथा म्हटली –

"खत्तियो सेट्ठो जनेतस्मि ये गोत्त–पटिसारिनो ।
विज्जा–चरण–सम्पन्नो सो सेट्ठो देवमानुसे 'ति ॥

['गोत्रयुक्त लोकांमध्ये क्षत्रिय श्रेष्ठ आहेत. (अवैदिक) विद्या–चरणयुक्त हे देव व मानव दोघांमध्येही श्रेष्ठ आहेत.'] [१०१]

वॉल्टर रूबेन यांनी या संघर्षाचे सार खालीलप्रमाणे काढले आहे –

'पौराणिक राजे ब्राह्मणांपासून जबरदस्तीने गाई हिरावून नेत. त्या काळातील परशुराम व अर्जुन, कार्त्तवीर्य आणि वसिष्ठ व विश्वामित्र यांच्यामधील लढयांच्या हकीकतींचे सी० लास्सेनने १८४७ मध्ये विश्लेषण केल्यापासून, आणि बुद्ध व कृष्ण यांच्यासारख्या क्षत्रियांच्या भारतीय धर्माच्या इतिहासातील महत्वावर आर गार्बने १९०३ मध्ये जोर दिल्यापासून– जे क्षत्रिय म्हणून, गार्बच्या मते, बुद्धिमत्तेच्या दृष्टीने तत्कालीन ब्राह्मणांपेक्षा श्रेष्ठ होते– या दोन सर्वोच्च वर्णांमधील संघर्षाचा अर्थ हळुहळू स्पष्ट होऊ लागला आहे. कृष्ण वृष्णि संघाचे अपत्य होता, तर बुद्ध शाक्यांचे. राजसत्तांच्या तुलनेत शाक्य हे ब्राह्मणांना पहिला वर्ण मानीत नव्हते. शाक्य क्षत्रिय ज्याचा तिरस्कार करीत होते त्या गर्विष्ठ ब्राह्मणाची, अम्बट्ठची, भूमिका वर्णन करणाऱ्या दीघनिकायच्या तिसऱ्या सुत्तात हे भरपूर स्पष्ट झालेले आहे. वृष्णींबाबत बोलायचे तर कृष्णचरित्रात ब्राह्मणांची कोणतीही भूमिका नाही. त्याची वीरकृत्ये त्याच्या लोकांचे, विशेषतः मथुरेभोवतालच्या जंगलातील गोपांचे, राक्षसांपासून रक्षण करण्यासाठी होती; या उलट रामाची वीरकृत्ये दक्षिण भारतीय जंगलातील ब्राह्मण ऋषींचे राक्षसांपासून रक्षण करण्यासाठी होती आणि युधिष्ठिराची साहसकृत्ये उत्तर भारतीय जंगलांमधील प्रदीर्घ परिभ्रमणामध्ये एका ब्राह्मण (आश्रमापासून) दुसऱ्या ब्राह्मण (आश्रमाकडे) स्थलांतरे करताना घडली. कृष्णाच्या जीवनात महत्व असलेला एकमेव ब्राह्मण म्हणजे त्याचा आचार्य सांदीपनी; पण तो राहात होता बनारसला, वृष्णि संघात नाही. त्याचप्रमाणे जैनधर्माचा संस्थापक हा लिच्छवि संघाचा क्षत्रिय होता, ब्राह्मण नाही.

अनुक्रमणिका

अशाप्रकारे, कर्मठताविरोधी, वेदविरोधी व या अर्थाने ब्राह्मणविरोधी धर्मांचे हे तीन प्रसिद्ध समाजसुधारक व संस्थापक क्षत्रिय असून संघांचे संतान होते.

'दुसऱ्या बाजूला, ब्राह्मणरचनेच्या काळापासून ब्राह्मण हे राजांसाठी अत्यावश्यक मानले जाऊ लागले होते. ऐतरेय ब्राह्मणाद्वारे (८.२४) काही ब्राह्मणांनी दावा केला की, केवळ राजाने हवन केलेले अन्न देव ग्रहण करीत नाहीत; म्हणून त्याला ब्राह्मणाची पुरोहित म्हणून गरज असते. क्षत्रिय राजाचे अभिसिंचन ब्राह्मणाला करावे लागे आणि या विधीतून राजा व पुरोहितात पत्नी व पतीचे नाते जोडले जाई. ब्राह्मण हे संघांमध्येही थोडीफार भूमिका बजावीत; पण बौद्ध धर्मग्रंथांनी लिच्छवि राजांच्या हाताखाली उपराजा (नियोजित उत्तराधिकारी), सेनापती व भण्डागारिक (खजिनदार) कसे असत याचे जेव्हा वर्णन केले तेव्हा यादीत पुरोहिताचा समावेश केला नाही... अशाप्रकारे संघांचे विचारक बुद्ध, महावीर व कृष्ण यांच्या विरोधात ब्राह्मण हे प्राचीन भारतीय राजसत्तांचे विचारक होते ...'[१०२]

ब्राह्मण व क्षत्रिय यांचे राजसत्तावादी विरोधी गणसत्तावादी असे वर्गीकरण रूबेननी केलेले असले, तरी तेवढे ते साधेसरळ नाही. ब्रह्मन् संस्था ही आर्यपूर्वकालीन असल्याचे आणि वज्जि संघगणाचे घटक असलेले विदेह व वैशाल हे गण रामायणकालात राजर्षिशासित राज्ये असल्याचे अगोदर दाखवले गेलेलेच आहे. हे नीट लक्षात घेतले गेले नाही, तर प्राचीन भारतातील राष्ट्रीय संघर्षाबद्दलच्या रूबेनप्रणीत कल्पनेचे ब्राह्मण विरोधी क्षत्रिय वा ब्राह्मणेतर संघर्षाच्या जातीयवादी कल्पनेत अधःपतन होऊन जातीय संघर्षाआड चाललेला विरोधी वर्गांचा खरा संघर्ष नजरेआड होईल. आम्हाला या ठिकाणी लक्षात हे आणून द्यायचे आहे की, अगोदर दिग्दर्शित केलेल्या आर्थिक कारणांव्यतिरिक्त एका गणाला दुसऱ्या गणाबद्दल वाटणाऱ्या वंशिक वैरभावाने, ज्याला ऋग्वेदीय परिभाषेत मित्र (स्वगणीय) विरुद्ध अमित्र (परगणीय) असे म्हटले गेलेले आहे, गणदासप्रथा अस्तित्वात आणण्यात एक मूलभूत भूमिका पार पाडलेली आहे.

आपण ज्या मुद्द्यावर विषयांतर केले तो होता : प्राचीन भारतीय दासांना एकतर नावे नसायची आणि असलीच तर ती प्रदेशागणिक वेगवेगळ्या असलेल्या व केवळ दासांसाठीच राखून ठेवलेल्या नामनिधीतून घेतलेली असायची. जास्त काळजीपूर्वक लक्ष द्यायची मागणी करणारे सर्वात महत्वाचे नाव म्हणजे पुण्णक (स्त्री– पुण्णिका) ज्याचे संस्कृत रूप आहे पूर्णक (स्त्री– पूर्णिका). अतिमानुषी यक्ष पुण्णकालाही या नावाच्या दासभावाची जाणीव होती. जेव्हा तो



घोड्यावर बसून कुरूंच्या सभागृहात आला व राजा धनंजयाला द्यूत खेळायचे आव्हान देता झाला, तेव्हा राजाने त्याला विचारले —

'१३८८. " कुहिं नु रट्ठे तव जाति–भूमि,
न कोरव्यस्स एव वचो तव इदं।
अभिभोसि नो वण्णनिभाय सब्बे,
अक्खाहि मे नामञ् च बन्धवे च ॥ " [१०३]

["कोणते राष्ट्र (अभिजन वा जनपद) तुझी जन्मभूमी आहे ? तुझी वाणी कौरव्यगणीयाची वाटत नाही. तू आपल्या प्रभेने सर्वांना अभिभूत करीत आहेस. तुझे व तुझ्या (ज्ञाति)बांधवांचे नाव सांग ! "]

त्याने मनाशी विचार केला– "हा राजा माझे नाव विचारीत आहे. पुण्णक हे तर दासाचे नाव आहे. मी जर उत्तरादाखल माझे नाव पुण्णक आहे असे सांगितले, तर याला असे वाटेल की आपण केवळ एका सुसंस्कृत दासाशी बोलतो आहो. मी याला माझ्या पूर्वजन्मातले नाव सांगतो." [१०४] उघड त्याने पुढील गाथा म्हटली –

'१३८९. " कच्चायनो माणवकोऽस्मि राज,
अनून– नामो इति मव्हयन्ति ।
अङगेसु मे ञातयो बन्धवा च,
अक्खेन देवऽस्मि इध अनुपत्तो ॥ " ' [१०५]

["राजा, मी कच्चायन (कात्यायन गोत्राचा) ब्राह्मण माणवक आहे. मला अ–न्यून (पुण्णकाचे पर्यायवाची) या नावाने हाक मारतात. अंग जन-पदात माझे ज्ञातिजन व बांधव आहेत. देव ! मी तुझ्याशी द्यूत खेळायला येथे आलो आहे."]

या यक्ष वा गंधर्व पुण्णकाचे नाव दासाचे नाव का असावे ? कारण वैश्रवण कुबेराच्या आधिपत्याखालील यक्ष वा गंधर्व हे शक्र इंद्राच्या आधिपत्या-खालील देवगणाचे गणदास होते. [१०६] कुबेर हा पुण्णकाचा मामा होता व पुण्णक हा बहुधा कुबेराचा उत्तराधिकारी असावा. [१०७] देवांचे गणदासही मातृवंशक होते !

पुण्णक नाव का ? पूरण कस्सप हा बुद्धाचा एक समकालीन असून तो अक्रियावादी श्रमणसंघाचा आचार्य (तीर्थंकर) होता. [१०८] पूरण हे पुण्णकाचे पर्यायवाची आहे–

'......बुद्धघोषाच्या म्हणण्याप्रमाणे पूरण कस्सप हा एक पळून गेलेला दास होता. पूरण हे नाव त्याला त्याच्या दास्यातच मिळाले : ज्या कुटुंबाच्या तो मालकीचा होता त्याच्या दासांचे शतक तो पूर्ण (पूरण) करणारा होता. पुढे तो त्याच्या स्वामींपासून पळून गेला व त्याचे कपडे चोरांनी चोरले म्हणून तो नागवा फिरू लागला......'[१०९]

अशाप्रकारे पुण्णक (वा पुण्णिका) हे शंभर दासांचे मुकादम होते. १०० ही संख्या चाननांना वाटते त्याप्रमाणे प्रतीकात्मक वा काल्पनिक नाही.[११०] केरळच्या मातृवंशक कुलाची सभासदसंख्या शंभर वा त्यावर गेली की त्याचे विभाजन होऊन नवे कुल बने.[१११] पुण्णक (वा पुण्णिका) हे गणदासांचे कुलपती (वा कुलटा) होते.

पुण्णक वा पुण्णिका हे व्यक्तिगत मालकीच्या ग्रीक वा रोमन शेती-समुच्चयांवर (latifundia) राबणाऱ्या दासटोळ्यांचे व्हिल्लिकस (villicus) मुकादम नव्हते. देवस्थान जमिनीचे दास हे दास केलेला गण होते. कामाव्यतिरिक्तच्या काळात ते गण म्हणून राहात व देवस्थान जमिनीवर ते त्यांच्या गणघटकांच्या मुख्यांच्या हाताखाली काम करीत. पण त्यांची ही संघटना त्यांच्या मूळ स्वतंत्र गणांच्या संघटनेची प्रतिकृती असू शकत नव्हती, कारण ती कट-राष्ट्र जमिनीच्या घटक मालकी व्यवस्थेबरहुकूम असणे क्रमप्राप्त होते. आपण हेही पाहिले आहे की, राष्ट्र गणभूमीचे नियतकालिक वाटप प्रथम ज्ञातींमध्ये होई व नंतर प्रत्येक ज्ञाति ते आपल्या कुलांमध्ये करी, आणि स्त्रीसत्ताक कृषिप्रधान समाजाचा सर्वात महत्वाचा नाते व मालकी-हक्काचा घटक म्हणजे कुल नसून ज्ञाति होता. म्हणून सबंध बौद्ध पालि वाङ्मयात संघ-दासीचा† एकदाच निर्देश आढळतो. वेस्संतर जातक (५४७) आपल्याला सांगते की, विशाखा या एका सुप्रसिद्ध बौद्ध भिक्षुणीचे पूर्वजन्मातील नाव संघदासी होते.[११२]

'ज्ञाति-दासी' चा पहिला उल्लेख रामायणात (२.७.१) येतो. मंथरा ही कैकेयीची ज्ञातिदासी होती —

'...मंथरेचे वर्णन करताना कवी म्हणतो, 'कैकेयीची ज्ञातिदासी, जी तिच्याबरोबर तिची परिचारिका म्हणून (कन्याधन) आलेली होती.' यावरून

† गणदास वा गणदासी हे शब्द या पुस्तकात सामायिक (communal) दास वा दासी या अर्थी योजलेले आहेत. प्रत्यक्षात याही संज्ञा रूढ नव्हत्या.

दिसते की मंथरा ही कैकेयीला दिलेल्या कन्याधनातील* एक दासी होती. जर ही व्याख्या या प्रकारच्या सर्व दासांना लागू असेल तर आपण असे म्हणू शकतो की, तिपिटकातली ज्ञाति-दासीसुद्धा तिच्या स्वामीने त्याच्या कन्येला पतिगृही पाठवताना दिलेली एक दासी होती. इतिवुत्तकाच्या भाष्यात दिलेला वृत्तांत विश्वसनीय मानला, तर सुप्रसिद्ध बौद्ध भिक्षुणी खुजुत्तरा हीसुद्धा ज्ञाति-दासी होती. कारण ती सेट्ठी घोसिताच्या घरात एका दाईच्या पोटी (सेट्ठीपासून) जन्माला आली होती आणि सेट्ठीने त्याची दत्तक मुलगी सामावती हिचा राजा उदेनशी विवाह केला तेव्हा दासी म्हणून तिला (कन्याधनात) दिली होती.'[११३]

कैकेयी म्हणजे कैकेयांची कन्या. पंजाबच्या झेलम, शाहपूर व गुजराल या जिल्ह्यांनी केकय जनपद बनलेले होते,[११४] व ते महाकाव्यकालीन मातृवंशक प्रदेशाचा भाग होते. अशा लोकांची कन्या रूढ स्त्रीप्रधान विवाहकायद्याचे उल्लंघन करूनच आणली जाऊ शकत होती. हे केवळ राक्षस विवाह-पद्धतीने वा राज्य-शुल्क शर्तींवरच शक्य होते. अगोदर नमूद केल्याप्रमाणे भीष्माने दाशांच्या कालीला राज्यशुल्क शर्तीवर आणली होती, तर काशी-कोसलांच्या अंबा, अंबिका व अंबालिका राक्षसपद्धतीने आणल्या होत्या. परंतु राक्षसविवाहपद्धतीत बराच रक्तपात होत असल्याने तिचा अवलंब क्वचित होत असे. प्रस्तुत लेखक ज्या भागात राहतो तेथील आदिवासी लोक राक्षसविवाहाचा अजून अवलंब करतात; परंतु वधूहरणानंतर तिचे नातेवाईक-ग्रामस्थ वराच्या खेड्यात 'झगड्याकरता,' म्हणजे झगडा मिटवण्याकरता, जातात. कन्या-शुल्क§ ठरते व वरांचे नातेवाईक ते देतात, आणि 'झगड्याचा' शेवट गणभोजनात (गावपंगतीत) होतो. ब्रिफा अचूक विवरण करतो –

'...हे खरे आहे की स्त्रीला तिच्या घरून जबरदस्तीने पकडून पळवून नेले जाऊ शकते, पण ...बायको मिळवायची ही नेहमीची व सर्वसामान्य पद्धत होती असे मानणे अगदी अशक्य प्राय आहे. स्त्रीला दुसऱ्या घरी नेऊ देण्यासाठी तिच्या कुटुंबाच्या संमतीने झालेले जे सर्व करार वा सौदे असतात ते ज्या प्राचीन काळात पुरुषाला असा अधिकार नव्हता त्या काळातील प्रथात परिवर्तन करूनच झालेले असतात. हा अधिकार कायदेशीर व व्यापारी व्यवहार आणि पुरुषाची

* चाननांनी योजलेल्या dowry शब्दाचा अर्थ हुंडा होतो. रामायण 'कन्याधन' योजते.

§ कोकणी आदिवासी म्हणतात, "पोर इतलाले इतकी (पोर इतक्याला विकली)."

अनुक्रमणिका



खरेदीशक्ती यांच्या विकासातून मिळवलेला असतो. इंडोनेशियात स्त्रीप्रधान विवाह हा मूळ व प्राचीन प्रघात होता. सेरमच्या अल्फुरांमध्ये पुरुषाने एकतर पैसे न देता लग्न करावे व पत्नीच्याच खेड्यात घर करावे किंवा वधू-शुल्क द्यावे व तिला त्याच्या घरी न्यावे, असे पर्याय होते. त्याने त्याच्याच खेड्यातील स्त्रीशी लग्न केले तर वधुशुल्काचा प्रश्न येत नसे. त्याचप्रमाणे केई बेटांमध्ये वधूशुल्क द्यायची इस्लामने पाडलेली नवी प्रथा आहे, ज्या अन्वये पुरुषाला त्याची पत्नी व मुलेबाळे त्याच्या घरी न्यायचा अधिकार प्राप्त होतो. जर वधशुल्क दिले नाही तर त्याला तिच्याशी लग्न करायची मनाई नसते, पण स्त्री तिच्या माहेरीच राहते व तिची मुले तिच्या कुटुंबाची सभासद समजली जातात. बुरूच्या अल्फूरांमध्ये अशीच परिस्थिती आहे. अशा प्रकारे पुरुषप्रधान विवाह-पद्धत अशा सौद्यावर अधिष्ठित आहे की जो पुरुषाला त्याच्या पत्नीच्या लोकांमध्ये राहायला लावणाऱ्या मूळ प्रथेवर लादलेला असतो ... '[११५]

स्मृतींनी ब्राह्मणांसाठी शिफारस केलेल्या आर्ष विवाहप्रकारात वराने सासऱ्याला वधूशुल्क म्हणून एक गाय व एक बैल द्यावा लागे.[११६] महाराष्ट्रातील सर्व कुणबी जाती वधूशुल्काची प्रथा पाळीत. शिक्षण व भांडवली शेती यांच्या प्रसाराने या प्रथेत वराच्या बाजूने बदल घडवून आणलेला आहे, आणि वराला हुंडा द्यायची ही नवी प्रथा सर्व जातीत पसरत चाललेली आहे. महा-राष्ट्रातील आदिवासी अजूनही घरजावयाची प्रथा पाळतात. ज्याला वधूशुल्क द्यायची कुवत नसते तो लग्नानंतर पाच वर्षे सासऱ्याच्या घरी राहातो व वधू-शुल्कापोटी सालदार म्हणून काम करतो. म्हणन मंथरा ही हुंड्यापोटी कैकेयी-बरोबर आली, असे म्हणणे चुकीचे आहे. कोसलांच्या राजा दशरथाला खुद्द कैकेयीचीच प्राप्ती 'राज्य-शुल्क' च्या शर्तीवर झाली होती (२.१०८.२-३). राज्यशुल्क हे स्त्रीप्रधान विवाहातील परिवर्तनाचे निदर्शक होते. दशरथाला कैकेयीशी लग्न याच शर्तीवर करता आले की त्याचा उत्तराधिकारी तिचाच मुलगा होईल, महिषी कौसल्येचा नाही. विवाहाचा हा प्रकार एका स्त्रीच्या हक्काचे संरक्षण करायचा आभास निर्माण करून स्त्रीजातीच्या हक्कांचे हरण करतो.

चानना ज्ञातिदासीचा समाधानकारक खुलासा देऊ शकलेले नाहीत. याचे कारण म्हणजे त्यांनी ज्ञातीच्या 'पितृपक्षाकडील नातेवाईक' या व्याख्येचा केलेला बिनशर्त स्वीकार.[११७] ज्ञातीची ही व्याख्या पितृसत्ताक समाजकालीन आहे, जेव्हा ही संस्था कोणतीही आर्थिक भूमिका बजावेनाशी होऊन, पितृ-सत्ताक गणाचे सर्वांत महत्वाचे घटक झालेल्या कुलांचे केवळ ज्ञात्यंतरविवाही

(exogamous) समूह बनते. अब्राह्मण जैन धर्मग्रंथही यापेक्षा चांगली व्याख्या देऊ शकत नाहीत. कल्पसूत्रावर भाष्य करताना समयसुंदर व्याख्या करतो की, जाति म्हणजे मातृपक्षाचे नातेवाईक व कुल म्हणजे पितृसमुत्पन्न (जातिः मातृ–पक्षः, कुलं पितृ–समुत्थम् ।). महावीर ज्या वज्जि संघगणात जन्माला आला त्याची कुले पूर्णपणे पितृसत्ताक झालेली होती तर ज्ञाती मात्र अजून मातृवंशकच होत्या. म्हणून कुल व ज्ञाति वा जातीचे हे नवे द्वैत दिसते.

पितृसत्ताक समाजात ज्ञाति ही ज्ञात्यंतरविवाही कुलसमूह बनते, म्हणजे तिचे स्त्रीसभासद ती ज्ञाति सोडून आपापल्या नवऱ्यांच्या ज्ञातीत जातात, तर त्या ज्ञातीचे पुरुषसभासद दुसऱ्या ज्ञातींच्या बायका करून आणतात. स्त्रीसत्ताक ज्ञातीत याच्या उलट परिस्थिती असते, म्हणजे तिचे पुरुष सभासद आपापल्या बायकांच्या ज्ञातीत तात्पुरते वा कायमचे जातात, तर त्या ज्ञातीच्या स्त्रीसभासद स्वज्ञाति न सोडता परज्ञातीच्या नवऱ्यांशी तात्पुरता वा कायमचा सहवास करतात. या दोघांमधली एक अवस्था आहे. तिला संक्रमणात्मक अवस्था म्हटले जाऊ शकते. ती स्त्रीसत्ताक समाज पितृसत्ताकतेत परिवर्तित होत असता येते. या संक्रमणात्मक अवस्थेत ज्ञाति ज्ञात्यंर्गतविवाही बनते, म्हणजे तिची कुले स्वकुलाबाहेर पण स्वज्ञातीतील इतर कुलांशी विवाहसंबंध करतात. शाक्य हे या अवस्थेत होते, म्हणून बौद्ध पालिवाङ्मय ज्ञातीची व्याख्या–मागच्या सात पिढ्यांपर्यंतचे मातृपितृपक्षाचे नातेवाईक–अशी करते (अ–जातको नाम मातितो वा पितितो वा सत्तमा पितामह–युगा अ–सम्बद्धा). या अवस्थेतून जाऊन स्त्रीसत्ताक ज्ञाति तिच्या विरोधात, पितृसत्ताक ज्ञातीत, परिवर्तित होते.

विदेहांच्या राजा जनकाने सीतेला व तिच्या चुलतबहिणींना अशी कोणतीही ज्ञातिदासी दिल्याचे आढळत नाही (१.७५.५). याचा अर्थ असा होतो की विदेहांनी पितृसत्ताकतेच्या दिशेने जास्त वाटचाल केलेली होती.

शूद्र पशुसख व त्याची पत्नी दासी गंडा सप्तर्षीचे व वसिष्ठाची तथा-कथित पत्नी असलेल्या अरुंधती वा चांडाली अक्षमालेचे दास होते. हे सप्तर्षि मूळ गोत्रकर्ते होते आणि म्हणून त्यांची एक ज्ञाति बनल्याने पशुसख व गंडा त्यांचे ज्ञातिदास होते.

विराटांचे कुल व कीचकांचे (कीचक=बांबू) कुल मिळून मत्स्य गणाची एक संक्रमणात्मक अवस्थेतील ज्ञाति बनलेली होती. वनवासातील अज्ञात-वासाच्या शेवटच्या वर्षात द्रौपदीसह पांडव हे या ज्ञातीचे स्वेच्छेने दास बनले होते (संवत्सरं विराटस्य दास्यम् आस्थाय च उषितः । ५.१६०.८९; ५ १६१.८).

बौद्ध विनयपिटक[११८] सांगते की, सेट्ठींच्या कलंद नावाच्या ज्ञातीने कलन्द–गाम नावाचे वैशालीचे उपनगर वसवले होते. एका श्रीमंत सेट्ठीच्या सुदिन्न नावाच्या एकुलत्या एक पुत्राने वैशालीत बुद्धाचे प्रवचन ऐकले आणि मातापिता व ज्ञातिबांधवांच्या विरोधावर मात करून तो बौद्ध भिक्षु झाला. काही काळानंतर तो कलंदगामाकडे आला व पित्याच्या घरापाशी येऊन पाहिले की त्याची ञातिदासी आंबलेली डाळ फेकून देते आहे. तिला परावृत्त करून त्याने ते वरण आपल्या भिक्षापात्रात घेतले व जवळच बसून ते खाऊ लागला. तिने त्याला ओळखले व स्वामिनीला सांगितले की तिचा पुत्र सुदिन्न आलेला आहे. बाकीच्या कथेशी आपला संबंध नाही. एकत्र कुटुंबाचे पहिले जनक व्यापारी होते. येथे आपल्याला व्यापारीवर्गाचे एक एकत्र कुटुंब व ज्ञाति, तसेच सुदिन्नपित्याच्या घरात काम करणारी कलंदांची ञातिदासी आढळतात. हे कसे काय की, ती ञातिदासी असूनही त्या ज्ञातीच्या केवळ एकाच एकत्र कुटुंबात काम करीत होती ?

दुसरे उदाहरण मज्झिमनिकाय सादर करते.[११९] कुरूंच्या जनपदाची राजधानी थुल्लकोट्ठित होती. येथे कुरूंच्या राजाच्या आठापैकी एक अग्ग–कुलिक $ राहात होता. तरुण रट्ठपाल हा या अग्गकुलिकाचा एकुलता एक मुलगा होता. सुदिन्नप्रमाणेच रट्ठपाल बौद्ध भिक्षु झाला व प्रव्रज्येनंतर बारा वर्षांनी घराला भेट द्यायला आला. तशाच प्रकारे त्याने त्याच्या ञातिदासीला आंबलेली डाळ फेकण्यापासून परावृत्त केले व ती खात असता तिने त्याला तसेच ओळखले. या दोन कथांमध्ये फरक एवढाच की, सुदिन्न एकत्र कुटुंबाचा सदस्य होता तर रट्ठपाल एका कुलाचा. मूळ पालिग्रंथांत रट्ठपालाच्या मित्त–अमच्चा, ञाति–सालोहिता यांचा उल्लेख आहे, तर सुदिन्नाच्या केवळ ज्ञातिबांधवांचाच आहे. याचा अर्थ असा होतो की, कोरव्यासारख्या राजर्षिसत्तेतील व्यापारेतर कृषक वर्गांनी अजून एकत्र कुटुंबव्यवस्थेत पदार्पण केलेले नव्हते, तर ते कुलव्यवस्थेतच होते. तोच प्रश्न पुन्हा उद्भवतो: हे कसे की, ही ञातिदासी केवळ कुलपुत्त रट्ठपालाच्याच घरात काम करीत होती ?

बृहस्पति खालीलप्रमाणे दासांचे वाटप करायचा आदेश देतो —

'८२ ... (अनेक वारसदारांनी) त्यांच्या वाटाप्रमाणे एका दासीला पाळीपाळीने त्यांच्या घरांमध्ये कामाला लावावे.

$ प्राचीन भारतीय राजांचे आठ अमात्य व संघगणांचे अष्ट–कुलिक गणाच्या सर्वोच्च कुलांच्या कुलपतींमधून वा अग्रकुलिकांमधून निवडलेले असत.



'८३. जर त्या अनेक असल्या तर त्यांची वाटणी सम प्रमाणात करावी. दासांनाही हाच नियम लागू आहे ...'[१२०]

ज्याप्रमाणे वारसदार कुटुंबांनी त्यांच्या वाटयाच्या प्रमाणात पाळीपाळीने एका दासीला कामाला लावायचे होते, त्याप्रमाणे ज्ञातीची घटक कुलें पाळी-पाळीने ज्ञातिदासीला कामाला लावीत असावी. सामायिक नोकर व दासांना मोल कसे मिळत असे याचे उत्कृष्ट विवेचन वासुदेव शरण अग्रवालनी संबंधित व्याकरणसूत्रांचे विवरण करताना केले आहे –

'... अर्थशास्त्रात आपण भक्त–कर्मकरांविषयी, म्हणजे रोज हा अन्नात द्यायच्या बोलीवर लावलेल्या नोकरांविषयी, वाचतो. ग्रामीण अर्थव्यवस्थेत भंगी, भिस्ती, इ० सारख्या घरगुती काम करणाऱ्या गावकामगारांना आंशिक माध्याह्न–भोजन द्यायची प्रथा पूर्वापारपासून अस्तित्वात आहे. ते विविध कुटुंबांची जी कामे करतात त्यांचा रोज त्यांना अन्नाच्या रूपात मिळतो, जे त्यांना दिवसा घरोघर फिरून गोळा करावे लागते. गावाच्या ब्राह्मणालाही पुरोहित म्हणून त्याच्या खास स्थानामुळे एक वाटा मिळतो. आग्रभोजनिक (अग्रे भोजनम् अस्मै नियुक्तं दीयते।) म्हणून त्याचाच निर्देश काशिकेने केला आहे यात वाद नाही. या बाबतीत त्या घरच्या लोकांना अग्रभोजन काढून ठेवल्याशिवाय जेवता येत नाही. येथे हे लक्षात घेतले पाहिजे की, ज्या वेतनावर नोकराला कामाला ठेवलेले असते त्याचा हे नियुक्त–भक्ष एक हिस्सा असतो. पाणिनिअनुसार हे नियुक्त भक्ष वेगवेगळ्या प्रकारचे असू शकते, उ० शिजवलेल्या भाज्या (श्राण), मांसासह शिजवलेला भात (मांस व ओदन, ४.४.६७), वा पूर्ण जेवण (भक्त, ४.४.६८). ज्याला शिजवलेली भाजी मिळते त्याला श्राणिक म्हटले जाईल व स्त्रीला श्राणिकी; त्याचप्रमाणे मांसिक (ज्याला नियुक्त भक्ष म्हणून मांस मिळते तो), ओदनिक (ज्याला शिजवलेला भात मिळतो) व भाक्तिक. भाक्तिक म्हणजेच कौटिल्याचा भक्त–कर्मकर, ज्याला दररोज पूर्ण जेवण मिळते. ही योजना अशी बसवलेली असे की, निरनिराळ्या घरांचे निरनिराळे पदार्थ मिळून त्या नोकराचे पूर्ण जेवण व्हावे. एकच व्यक्ती एका कुटुंबाच्या संबंधात श्राणिक असेल, तर दुसऱ्या कुटुंबाच्या संबंधात ओदनिक. उदाहरणार्थ, एका पाणी भरणाऱ्या बाईने (उदहारी) एका घरून भाजी घ्यायचे, दुसऱ्या घरून सूप घ्यायचे, तिसऱ्या घरून मांसोदक घ्यायचे व असेच इतरत्र कबूल केले, आणि अशाप्रकारे तिने आपले पूर्ण जेवण कमवले...'[१२१]

तैत्तिरीय संहिता (७.५.१०) उदहारीची व्याख्या दासी अशी करते –

'... भरलेले घडे डोक्यावर घेऊन दासी मार्जालीय अग्नीभोवती नृत्य करतात (उद– कुम्भान् अधिनिधाय दास्यो मार्जालीयं परिनृत्यन्ति।), जमिनीवर पाय आपटून (ठेका धरीत) व गात–'हे मधु आहे.'' [१२२]

निघण्टु अनुसार (१.१२.११) मधुचा अर्थ होतो पाणी. उदहारींना येथे वर्षा–माया नृत्य करताना दाखवले आहे.

उद–हारी म्हणजेच कुम्भ–दासी. महानारद–कस्सप जातकात (५४५) विदेहांचा गणदास बीजक (सामायिक बीजापासून उत्पन्न) म्हणतो की, एका कुंभदासीच्या पोटी जन्मल्याने त्याला नारकीय जिणे जगावे लागत आहे ("गब्भम्हि कुम्भदासिया यतो जातो सुदुग्गतो।").[१२३] कुम्भदासी ही जेन्मम् वा जन्मदासी वा गृहजात या प्रकारातील होती. कण्हाजिनाने तिचा पिता वेस्संतराला, ज्याने तिला तिच्या भावासह पूजक ब्राह्मणाला दास्यार्थ दान केले, कळवळून सांगितले –

'२१७०. तं तं कण्हाजिना वोच, "अयं मं तात ब्राह्मणो।
लट्ठिया परिकोटेति, घरे जातं च दासियं" ॥ [१२४]

[कण्हाजिना त्याला म्हणाली, "तात! हा ब्राह्मण लाठीने मला असा मारतो आहे की जशी काय मी त्याच्या घरात जन्मलेली दासी आहे!"]

महाभारताची (२.६८.२५) व विनयपिटकाची[१२५] बंधकीही ज्ञातिदासी असावी असे दिसते. कर्ण तिची व्याख्या खालीलप्रमाणे करतो –

'... बंधकीवर अनेकांचे स्वामित्व असते व ते स्वामी तिला वाटेल तसे वागवू शकतात ...' [१२६]

धर्मशास्त्रांची रामा याच सदरात मोडते —

'अग्नि पेटवल्यानंतर रामाजवळ (संभोगासाठी) जाऊ नये; कारण कृष्णवर्णा रामा ही रमण करण्यासाठी असते, धर्मकार्यासाठी नाही.' [१२७]

सामंतप्रथाक काळात कुंभदासीचे आणखी अध:पतन केले जाऊन तिला हीनतम वेश्येच्या अवस्थेला आणले गेले. [१२८]

शिक्षा झाल्यामुळे एक माणूस ज्ञातिदास केला गेल्याचे उदाहरण कुलावक जातक (३१) देते. मगध देशाच्या मचल गावात तीस कुले राहात होती. सर्वोच्च कुलात जन्मलेल्या मघ माणवकाने सर्व कुलांना सदाचाराने राहायला शिकवल्याने गामभोजकाचे लाच (चाटि) व दंडाचे (दण्ड–बलि) उत्पन्न बुडाले. गामभोजकाने मघ व इतर कुलमुख्यांना चोरीच्या आरोपावरून अटक करवली व त्यांना हत्तीच्या पायाखाली देण्याची राजाज्ञा काढवण्यापर्यंत तो

यशस्वी झाला. पण राजाला वस्तुस्थिती समजल्याने त्याने त्यांना मुक्त करून गामभोजकाला त्या तीस कुलांच्या ज्ञातीचा दास बनवले.[१२९] –(अपूर्ण)



संदर्भ —

७८. पां. वा. काणे, उक्त, पा. १५५–१५६.
७९. ई. थर्स्टन व के. रंगाचारी, उक्त, खंड ६, पा. ७९.
८०. उक्त, पा. ११५.
८१. उक्त, खंड २, पा. ३२९.
८२. उक्त, खंड ६, पा. १३१.
८३. पद्मनाभ मेनन, उक्त, पा. २७९.
८४. उक्त, पा. २७८.
८५. ए. एल. बाशाम, हिस्टरी अँड डॉक्ट्रिन्स ऑफ आजीविकाज, पा. ३७.
८६. पां. वा. काणे, उक्त, पा. १२१–१२२.
८७. द सेक्रेड बुक्स ऑफ द ईस्ट, खंड २५, पा. ४२९.
८८. पद्मनाभ मेनन, उक्त, पा. २७७.
८९. देवराज चानना, उक्त, पा. ७६–७७.
९०. पद्मनाभ मेनन, उक्त, पा. २७५–२७६.
९१. उक्त, पा. २७६–२७७.
९२. उक्त.
९३. उक्त, पा. २७७.
९४. द सेक्रेड बुक्स ऑफ द ईस्ट, खंड २५, पा. ३५.
९५. रामायण, उत्तरकाण्ड, ७६. २–५.
९६. देव राज चानना, उक्त, पा. ७७–७८.
९७. द सेक्रेड बुक्स ऑफ द ईस्ट, खंड २२, पा. १८९–१९१.
९८. दा. ध. कोसंबी, द कल्चर अँड सिव्हिलिझेशन ऑफ एन्शंट इंडिया इन हिस्टॉरिकल आउटलाइन, पा. ९५.
९९. जगदीश काश्यप (सं.), दीर्घनिकायपालि, सीलक्खन्धवग्ग, ३-३-१२.
१००. उक्त, ३-३-१३.
१०१. उक्त, ३-४-१४, ३-६-२४.
१०२. वॉल्टर रूबेन, सम प्रॉब्लेम्स ऑफ द एन्शंट इंडियन रीपब्लिक्स, कुंवर महम्मद अश्रफ, पा. ११–१२.

१०३. जगदीश काश्यप (सं.), जातकपालि, २२-५४६-१३८८.
१०४. जातक (हिंदी), खंड ६, पा. ३११.
१०५. जगदीश काश्यप (सं.), उक्त, २२-५४६-१३८९.
१०६. उक्त, दीघनिकायपालि, महावग्ग, ८-२-१०–११.
१०७. जातक (हिंदी), उक्त, पा. ३०३.
१०८. जगदीश काश्यप (सं.), उक्त, सलिक्खन्धवग्ग, २-४-१६–१७.
१०९. देवीप्रसाद चट्टोपाध्याय उक्त, पा. ५१२–५१३.
११०. देव राज चानना, उक्त, पा. १२३.
१११. ओ. आर. एन्हेनफेल्स, मदर–राइट इन इंडिया, पा. ६२.
११२. जातक (हिंदी) उक्त, पा. ५१९.
११३. देव राज चानना, उक्त, पा. ३७.
११४. बलिनाथ पुरि, इंडिया इन द टाइम ऑफ पतञ्जलि, पा. ७४.
११५. रॉबर्ट ब्रिफॉ, द मदर्स, खंड १, पा. ३०७.
११६. द सेक्रेड बुक्स ऑफ द ईस्ट, खंड २, पा. १९५.
११७. देव राज चानना, उक्त, पा. १५५.
११८. जगदीश काश्यप (सं.), विनयपिटक, पाराजिकपालि, १-१-१–१६.
११९. उक्त, मज्झिमनिकायपालि, २.३२.८–९.
१२०. द सेक्रेड बुक्स ऑफ द ईस्ट, खंड ३३, पा. ३८२.
१२१. वा. श. अग्रवाल, इंडिया अॅज नोन टु पाणिनि, पा. ११२–११३.
१२२. ए. बी. कीथ, द वेद ऑफ द ब्लॅक यजुस् स्कूल, एच. ओ. एस., खंड १९, पा. ६२८.
१२३. जगदीश काश्यप (सं.) जातकपालि, २२-५४५-१२०८.
१२४. उक्त, २२.५४७.२१७०.
१२५. उक्त, विनयपिटक, पाचित्तियपालि, २.१.१; ४.१७.१.
१२६. देव राज चानना, उक्त, पा. ३५–३६.
१२७. उक्त.
१२८. कामसूत्र, ६-६-५०.
१२९. जातक (हिंदी), खंड १, पा. ३०७–३०९; आर. फिक, द सोशल ऑर्गनायझेशन इन नॉर्थ–ईस्टर्न इंडिया इन बुद्धाज टाइम, पा. ३०७.३०८.

प्रा. श्या. मा. कुलकर्णी

सिंधुसंस्कृतीमधील गूढांचा मागोवा

(उत्तरार्ध)

या मुद्रांविषयी अनेकांनी अनेक तर्क केले आहेत. त्यांचा संबंध सिधुजनांच्या धार्मिक विधीशी असावा, असे अनेकांचे मत आहे. त्यावरील नानाप्रकारच्या प्राण्यांच्या व मानवांच्या आकृती आणि त्यांचे भाव (attitudes) पाहता ते गूढ असावेत असे वाटते. उदा. ती तथाकथित पशुपतीची मुद्रा कसला तरी गूढ मुखवटा धारण केल्यासारखी वाटते. एकंदरीत सर्वच मुद्रा गूढ कृती दर्शवितात. मार्शल्पासून व्हीलरपर्यंत सर्व परदेशी पुरेतिहास तज्ञांना त्यांचा संबंध सिधुधर्मविधीशी असावा, असे वाटते. मॅकेच्या लिखाणात सिधुजनातील चालीरीती अद्याप भारतातील विविध भागांत चालू आहेत, असे अनेकवेळा दाखविलेले आहे. त्याच्या लिखाणात आणखी एक सूर वारंवार आढळतो, तो म्हणजे भारतीयांनीच याचा अधिक अभ्यास करावा. यातील अभिप्रेत अर्थ माझ्यामते असा की, ज्या गोष्टी परकीयांना अनाकलनीय असतात त्या भारतीयांना चटकन् समजतील असे त्यास वाटत असावे.

" पशुपतीची " कल्पना प्रथम मार्शल्ने मांडली व पुष्कळांनी ती उचलून धरली. श्री. नीलकंठ शास्त्री यांच्या मते ही सर्व आकृती निरनिराळ्या प्राण्यांची मिळून (composite) बनविलेली आहे. पाय व हात साप दर्शवितात; तोंड रेड्याचे असून आजूबाजूस जे तोंडासारखे दिसते ते रेड्याचे कान होत. श्री. प्र. रा. देशमुख ही आकृती त्वष्टृपुत्र विश्वकर्म्याची मानतात. काही मुद्रांवर वृक्ष-देवता दाखविलेल्या दिसतात. पिंपळाच्या झाडात (नग्न–इति व्हीलर) देवता उभी असून पुढे कोणी एक उकिडवा (किंवा उकिडवी) बसून वाकून वंदन करीत आहे. त्याच्या पुढ्यात एक भांडे असून त्यातून तो काहीतरी काढीत असावा (पूजासाहित्य ?) असे दिसते. त्याच्यामागे एक मानवमुखधारी बोकड

नुसता उभा आहे. खाली सात मानवी आकृती उभ्या आहेत. या मुद्रेचा विचार करताना मॅके भारतीय खेड्यापाड्यात असलेल्या पिंपळाच्या पारांचा उल्लेख करतो व भारतात अद्याप वडासारख्या वृक्षाची पूजा चालू आहे, असे साम्य दाखवितो. (तुळस, शमी, आवळा अशा वृक्षांची पूजाही अद्याप भारतात होते. बेल, लिंब यासारखे इतर शेकडो वृक्षही पवित्र पूजनीय मानले जातात. एकंदरीतच वृक्ष, झुडपे, पिके अशा सर्वच वनस्पती पवित्र मानल्या जातात.) मॅके या मुद्रांचे आणखी एक वैशिष्टय सांगतो. विशिष्ट मुद्रा शहराच्या विशिष्ट भागात मिळतात. यावरून त्याचा निष्कर्ष असा की, त्या त्या भागात ती ती विशिष्ट देवळे असावीत व प्रत्येक देवळात विशिष्ट प्रकारच्या मुद्रा पूजकांना दिल्या जात असाव्यात. त्यामुळे भागशः मुद्रांचे अस्तित्व आढळत असावे.

श्री. सुधांशुकुमार रॉय या संशोधकांनी या मुद्रांचे कार्य व उद्दिष्ट हे धार्मिक नसून शैक्षणिक असावे, असा दावा केला असून या मुद्रांवरील आकृती व लिखाण हे व्याकरण स्पष्ट करण्याकरिता असावे, असे म्हटले आहे. तत्कालीन शिक्षकांनी विद्यार्थ्यांना व्याकरणातील निरनिराळया संज्ञा स्पष्ट करण्याकरिता या मुद्राद्वारा दृश्यसाधने (visual aids) बनवून घेतली असावीत. या आपल्या उपपत्तीच्या पुष्टयर्थ निरनिराळ्या मुद्रांचे अर्थ लावून दाखविले आहेत. "पशुपती" मुद्रेवरील लिखाण (उजवीकडून डावीकडे) त्यांनी "योगालयम्" असे दाखविले आहे. एका "एकशृंगवृष" (Unicorn) मुद्रेवरील लिखाण "पशुरखी" असे दाखविले असून दुसऱ्यावरील "नरहतह् तई-लक्कन-अ" म्हणजे apprehension of murder असे दाखविले आहे. (पहा : Indus Script : Memorandom 1 & 2 by S. Ray). असे वाचन करताना त्यांना इतकी वेडीवाकडी वळणे घ्यावी लागली आहेत व स्पष्टीकरणे द्यावी लागली आहेत, यावरूनच या उपपत्तीतील दोष स्पष्ट होतात. मात्र देवनागरी लिपीचा व या लिपीचा जो उत्क्रांत संबंध त्यांनी दाखविला आहे, तो मौलिक असून त्याविषयीं अनेक तज्ज्ञांनीं मान्यता दर्शविली आहे. त्याविषयीं पुढे अधिक विवरण केलेले आहे.

श्री. राव यांनी म म मच्याचा या धर्तीवर म म महिषाचा असे अंकलिपी पद्धतीने वाचन केलेले आहे. "पशुपती" भोवती निरनिराळे पशू आहेत. त्यांतील एक रेडा आहे. रेडा=महिष म्हणजे पहिले अक्षर म आहे. सिंधुजनांची भाषा संस्कृत होती असे गृहीत धरून हे वाचन आहे. श्री. बे. बी. लाल, महासंचालक पुरातत्त्वविभाग यांनीं हे वाचन शास्त्रशुद्ध नाही, असे दाखविले आहे. (पाहा: विवेकानंद स्मृतिग्रंथ).

सिंधुसंस्कृतीच्या सर्वच अभ्यासकांना एक गोष्ट सातत्याने करावी लागते, ती म्हणजे तत्कालीनांच्या विधी–आचारांची सांप्रताशी तुलना. हे साम्य इतके विलक्षण आढळते कीं, तुलना अपरिहार्यच ठरते. याचा उघड अर्थ असा की, सांप्रतचे हिंदु आचार आणि विधी हे सिंधुसंस्कृतीमधून निरंतर परंपरेने आलेले आहेत, आणि ते आसेतुहिमाचल सर्वत्र आढळतात. मोहेंजोदारो येथे सापडलेल्या नर्तकीच्या पुतळ्याची केशभूषा मागील बाजूने नायर स्त्री सारखी आहे. नर्तकी, दासी इ. स्त्रियांची नग्नता अजंठ्यातील चित्रे किंवा इतर ठिकाणचे शिल्प यामध्ये दिसून येते. तथाकथित 'मातृदेवतेची' एक मूर्ती 'बोंडो' स्त्रियांसारखी वीतदीडवीत कापडाची पट्टी नेसलेली आढळते. अशी पट्टी आसामकडे व केरळमध्येही काही आदिवासी जमातीमधील स्त्रिया आजही नेसतात. नर्तकी दासी इत्यादिक सोडल्यास सामान्य स्त्रियांची वेषभूषा आजच्यापेक्षा फारशी वेगळी नसावी असे दिसते. काही खापरावर (मडक्यांच्या तुकड्यावर) काही दृश्ये कोरलेली आढळतात त्यावरून कल्पना येते. खापरावरील बहुतेक दृश्ये दैनंदिन व्यवहारांतील दिसतात, तर मुद्रांवरील दृश्ये विशेष समारंभ किंवा विधीविषयक असावीत. खापरांची भांडी ही दैनंदिन वापरातील वस्तु तर मुद्रा या विशेष कार्याकरिता वापरावयाच्या खापराच्या तुकड्यांवर (पहा : Prehistoric India : Stuart Piggott–Pelican book–Ed. 1952, page 193, figure 123) असे एक दृश्य आहे : येथे दाखविलेले तीनही तुकडे एकाच मडक्याचे असावेत. मात्र ते सलग नाहीत. पहिल्या आणि दुसऱ्या तुकड्यावर मडक्याच्या मानेभोवतीची नक्षी सारखी असून ती रापणाच्या जाळीची आहे. या मडक्यावरील सर्व दृश्ये कोळ्याच्या जीवनाविषयीची असावीत. दाखविलेल्या चारही दृश्यात मासे दाखविलेले आहेत. पहिल्या तुकड्यावर दोन दृश्ये असून त्यामध्ये लांबट चौकोनात बुद्धिबळाच्या पटासारखे काळे पांढरे चौकोन आहेत. या पटाच्या डावीकडे मुख्य चित्र एका हरिणाचे असून त्याच्या आसपास एक मासा, एक कोंबडा, एक पक्षी, चौफुला व मागे एक झाड आहे. एक बारीक मासाही आहे. पटाच्या उजवीकडे आजही कोळीवाड्यात दिसणारे दृश्य आहे. चित्र फार सुंदर असून ज्याला इंग्रजीत Perspective म्हणतात तसे आहे. यावरून अशी चित्रे कुंभारच फावल्या वेळात काढत नसून मातीच्या भांड्यावर चित्रे काढणारे चित्रकार वेगळे असावेत असे दिसते. चित्राचा मुख्य विषय आहे घराजवळ आलेली एक कोळीण. तिच्यामागे तिचे पोर हात उचलून दुडदुडत आहे. तिच्या पायाजवळ पुढे एक कोंबडा आहे. मुलाच्या आकारावरून मूल मागे आहे तर कोंबड्याच्या आकारा-

अनुक्रमणिका

वरून कोंबडा पुढे आहे, असे दाखविले आहे. कोळणीने आपले नेसण गुडघ्यावर खोचले असून ते फुगीर दिसते. वसईच्या कोळणी अगदी असेच खोचण घालतात. छातीवरच्या एका आडव्या रेघेने चोळी किंवा काचोळी दाखविली आहे. डोक्यावरील म्हावऱ्याची पाटी तिने उजव्या हाताने धरलेली असून डावा हात उचललेला दिसतो. तिथेच खापर फुटलेले आहे. त्यामुळे डावा हात कशात गुंतला आहे ते समजत नाही. आसपास पानांची टोके दिसतात. त्यावरून पलीकडे झाड असावे असे वाटते. एका कोपऱ्यात एक लांबट मासा दाखविला आहे. पुढील तुकड्यावर लांबट पात्यांची एक बोरूसारखी फांदी दिसते. तीन लांबट मासे, एक गोलसर मासा, पात्यांची टोके व एका विरोळ्याचे डोके दिसते. पुढील तुकड्यावरील दृश्य एका तगड्या कोळ्याचे आहे. त्याने डाव्या खांद्यावर एक बांबूची लवचीक पट्टी डाव्या हाताने धरली असून पट्टीच्या दोन्ही टोकांना एक एक रापणजाळे टांगले आहे; ते जमिनीपर्यंत लोंबकळत असून, कोळ्याने हे ओझे मोठ्या सहजपणाने पेलले आहे. कोळ्याने एक फडके कमरेभोवती गुंडाळले असून त्याचे एक टोक त्याच्या मांड्यांमध्ये आलेले आहे. मुंबईकडचे कोळी जसे एक तिकोनी फडका गुंडाळून त्याचे टोक पुढे सोडतात, तसेच हे असावे. आसपास काही लहानमोठे मासे व दोन कासवे दाखविली असून एका माशावर कावळा झडप घालीत असल्याचे दाखविले आहे. कोळ्याच्या उजव्या हातात काहीतरी आहे; कदाचित् मासा असावा. ही खापरे हरप्पा येथील आहेत.

दुसऱ्या एका मडक्याच्या तुकड्यावर एक विलक्षण दृश्य रंगविलेले आहे. हे चित्र Mackay : Early Indus Civilization : Ed. 1976. या पुस्तकात Plate XXVII चित्र 7 वे आहे. याविषयी पूर्वी कोणी काही लिहिले आहे की काय माहीत नाही. कावळा पिंडास शिवत असल्याचे हे चित्र आहे. पिंड उभट गोल असून कावळा संपूर्ण काळा व त्याचा डोळा पांढरा व मध्ये काळा ठिपका असा आहे. आसपास काही रेघा आहेत. पिंडावर तिरकस बाजूने त्रिशूलासारखे काही काढले आहे. पिंडाच्या पुढील बाजूने पाणी वाहात असावे, असे दिसते. पिंडाच्या एका बाजूला कावळा तर दुसऱ्या बाजूला बुटक्या खुर्चीसारखी बैठक असून त्यावर एक गोलसर बुरडी ठेवली असावी हा तर्क बरोबर असल्यास अशाप्रकारची मडकी और्ध्वदेहिकाकरिता वापरत असावेत, असे म्हणता येईल. तुकडा मोठा असता तर आणखी स्पष्ट कल्पना आली असती. या दृश्यावरून एक महत्त्वाचा तर्क करता येतो; तो म्हणजे पिंडाला कावळा शिवण्याचा गूढ विधी सिंधुजनापासून आला आहे. प्रस्तुत मडक्याचा तुकडा मोहेंजोदारो येथील आहे.

अनुक्रमणिका

९. सिंधुमुद्रांचे उद्दिष्ट

सिंधुमुद्रांचा उपयोग अंकलिपीसारखा किंवा व्याकरणस्पष्टीकरणाकरिता असावा, असे म्हणणे पटण्यासारखे नाही. वरील काहीशा प्रदीर्घ विवेचनावरून एक गोष्ट स्पष्ट होते, ती म्हणजे सामान्य सिंधुजनांचे जीवन, गेली हजारो वर्षे आपल्या खेड्यापाड्यांतील जीवन ज्या प्रकारचे होते, तसेच होते. नानाप्रकारच्या जत्रा, उत्सव, मेळे, या सोबतच मंत्र, तंत्र, जादूटोणा, गंडेदोरे, ताईत, भूतबाधा यांचाही विलक्षण प्रभाव त्यांच्या जीवनावर असला पाहिजे. (चीनी जनतेवर अशाप्रकारचा प्रभाव हजारो वर्षे चालत आला आहे. बौद्ध धर्माला देखील हे सावट दूर करता आले नाही). त्या मानाने अथर्वेतर वैदिक व औपनिषदिक वाङमय (व आर्यांचे तत्कालीन जीवनही) अशा प्रभावापासून अलिप्त असून बुद्धिवादी (Rationalistic) होते. ७.१०४ हे ऋग्वेदातील वसिष्ठाचे तथाकथित अभिचारसूत्र (राक्षोघ्नसूत्र) आर्यांना अभिचारकर्माची किती चीड होती, हेच दाखविते. त्यामुळेच प्रारंभी अथर्ववेदास विरोध होता. या उलट सिंधुजनांच्या हाडीमासी अभिचारविधी भिनलेले होते. कदाचित् हा भोंगळपणा वाढत गेल्याने त्यांचे खरे युद्धसामर्थ्य खच्ची झाले असावे व आर्यांपुढे त्यांना हार खावी लागली असावी. उच्च विज्ञानसाधनेच्या सामर्थ्यावर ज्यांनी तत्कालीन जगांतील सर्वश्रेष्ठ संस्कृती निर्माण केली त्यांना, दीर्घकालावधीत का असेना, पण हार का खावी लागली याची कारणे त्या समाजाला पोखरणाऱ्या गंभीर रोगांतच शोधली पाहिजेत. ही व्यापाऱ्यांची संस्कृती, युद्धांत दुबळी ठरली, हे स्पष्टीकरण भाबडे आहे. व्यापार हे या संस्कृतीचे एक अंग, सर्वस्व नव्हे. तसे ब्रिटिश हे व्यापारीच; अमेरिकन हेही व्यापारीच. पण त्यामुळे त्याचा समाज पोखरला गेल्याचे आढळत नाही. उलट व्यापारांत मागे असलेले फ्रेंच इतर कारणांनी पोखरले गेल्याने गेल्या महायुद्धांत कोसळले. तसे पाहता फ्रेंच लोक हे शौर्यांत उणे नव्हेत. नेपोलियनच्या नेतृत्वाखाली त्यांनी सारा युरोप दणाणून सोडलेला होता. पण दुसऱ्या महायुद्धात नीतिधैर्यांत ते उणे पडले.

ऋग्वेदांत दस्यूविषयक किंवा आर्यशत्रूविषयक जे वारंवार उल्लेख आहेत त्यावरून ते कोणी क्षुद्र व उपेक्षणीय बाजारबुणगे होते, असे दिसत नाही. या शत्रूंनी आर्यांच्या उरांत धडकी भरविलेली होती, हे उघड आहे. या शत्रूंच्या निःपाताकरिता वारंवार आणि सर्वत्र प्रार्थना आढळतात. एखाद्या शत्रूचा पाडाव झाल्यानंतर जो आनंद व्यक्त झाला आहे व इंद्राचे जे ऋण मानले गेले आहे, त्यावरून शत्रू जबरदस्त असला पाहिजे, हे स्पष्ट होते. दिवोदासाला शंबराला

अनुक्रमणिका

जिंकण्याकरिता चाळीस वर्षे झगडावे लागले. (२.१२.११) शेंकडो लढाया कराव्या लागल्या. त्यापैकी कित्येकांत त्याचा पराभव झाला असेल, हे उघड आहे. नाहींतर वारंवार झुंजण्याचे कारणच पडले नसते. यशाचा डांगोरा कवी पिटणारच. अपयश कोण गातो ? आर्यांचे वाङमय राहिले; त्यामुळे त्यांची जीत दिसते. दुर्दैवाने सिंधुजनांच्या वाङमयाचा मागमूसही नसल्याने, ते पराजितच मानले गेले. माणसाने काढलेल्या चित्रात माणूस वाघावर स्वार होऊन त्याला वेसण घातली आहे असेच दिसणार. वाघाने काढलेले चित्र असल्यास भूमिका उलट दिसली असती. शिवाय वेदवाङमय हे काही वस्तुस्थिती जशीच्यातशी टिपण्यांचे व्रत घेतलेले इतिहासलेखन नव्हे. त्या वाङमयाचे वस्तुविषय प्रामुख्याने इंद्रस्तुती, वरुणस्तुती, रुद्रस्तुती, उषावर्णन, विविध राजांची व दात्यांची दानस्तुती, असे आहेत. या सर्व पसाऱ्यात कुठेतरी एकादा-दुसरा ऐतिहासिक उल्लेख येतो. राजाची दानस्तुती करताना त्याच्या पराभवाचे उल्लेख कोण करणार ? तसेच इंद्रस्तुती, अग्नीस्तुती किंवा रुद्रस्तुती करताना आपल्या राजांचे पराभव त्यांनी कसे घडवून आणले, हे सांगणारा कवी कुठे भेटणार ? एकच किंचित् अपवाद ६.२७.१ या सूक्तातील केवळ एकाच ऋचेत भरद्वाज बार्हस्पत्याने इंद्रनिंदा केली आहे. (इष्टसिद्धीस उशीर झालेला भरद्वाज इंद्रनिंदा करताना म्हणतो "सोमप्राशक इंद्राने सोममदामध्ये काय पराक्रम केले ? यज्ञगृही रममाण झालेल्या स्तोत्यांना पूर्वी तसेच आता काय मिळाले ? दुसऱ्याच ऋचेमध्ये, इष्टसिद्धी झाल्यामुळे, ही इंद्रनिंदा मागे घेऊन इंद्रस्तुतीला सुरुवात होते.

हे असे दुर्दम्य आर्यशत्रू शेवटी शेवटी निष्प्रभ का होत गेले ? सिंधु-शहराचा, विशेषतः मोहेंजोदारो व हरप्पा यांचा, शेवटचा कालखंड एक विलक्षण इतिहास दाखवून जातो. या दुर्दैवी कालखंडापूर्वीची या दोन्ही शहरांची व्यवस्था पूर्ण निष्कलंक आढळते. बांधकामाविषयीचे व नगरयोजने– (Town Planning) विषयीचे नियम काटेकोर पाळले जात. स्वच्छता राखण्या-विषयीही फार काळजी घेतली जात असे. रस्त्यावर किंवा सार्वजनिक जागेवर आक्रमणे मुळीच आढळत नाहीत. नागरी प्रशासन अत्यंत कार्यक्षम होते. (पाहा : Mackay : Early Indus Civilization – Pages. 35–38). सर्वत्र आबादी आबाद असल्याचे चित्र ह्या शहरांच्या पूर्वीच्या सर्व थरांत दिसते. सर्व प्रकारच्या सुखसोयी शहरात विपुल प्रमाणात होत्या. पाण्याचे वैपुल्य, बाजारपेठेची उत्कृष्ट व्यवस्था, धान्याची समृद्धी, शिक्षणाच्या सोयी यात कोठेही उणीव आढळत नाही. आर्यांच्या आगमनापूर्वीपासूनच त्यांनी आपली शहरे

तटबंदीने भक्कम केली होती व खंदकाच्या व्यवस्थेने सर्वाभेद्य (fool proof) केली होती; यावरून आर्यांच्या पूर्वीही त्यांना शत्रू होते व त्यांचा त्यांनी चांगला बंदोबस्त केला होता असे दिसते. हे शत्रू बलुचिस्तानातील रानटी टोळ्यांमधील असावेत, असे तज्ज्ञांचे मत आहे. रानटी टोळ्या नेहमी गनिमी काव्याने हल्ले चढवितात. त्यामुळे त्यांच्याविरुद्ध अशीच कायमची व्यवस्था करावी लागते. या भक्कम तटांमुळे रानटी टोळ्या दूर राहून ही राज्ये भरभराटलेली दिसतात. (तार्तर टोळ्यांचा त्रास कायमचा मिटविण्याकरिताच चीनची प्रचंड भिंत उभारली गेली; व तेव्हापासून चीनवरील रानट्यांचे हल्ले थांबले) खेड्यांच्या संरक्षणाची काय व्यवस्था होती, समजत नाही. पण तटांनी भरभक्कम केलेली शंभर शहरे तरी होती, हे ऋग्वेदातील उल्लेखावरून कळते. सिंधु व तिच्या उपनद्यांच्या काठावर केलेल्या उत्खननावरून याचा प्रत्यय येतो.

रानटी टोळ्यांची कृतिपद्धती (modus operandi) "ठोका पळा" (Hit and run) अशी असते. त्यामुळे कायम तटबंदीने त्यांचा परिणामकारक बंदोबस्त करता येतो. पण आर्यांच्या टोळ्यांचा हेतू आणि पद्धती वेगळी होती. त्यांना या देशात कायमचे वास्तव्य करावयाचे होते व त्याकरिता सिंधुजनांचे वर्चस्व मोडून काढावयाचे होते. रानटी टोळ्या-प्रमाणे जनावरे पळविणे (गोसाता), धान्य पळविणे (अर्कसाता) या गोष्टी ते करीतच पण शत्रूच्या कायमच्या बंदोबस्ताकरिता 'दस्युहत्य' (शत्रूंच्या कत्तली) व 'पुरभिद्य' (तटबंदी फोडणे) अशा पूर्वनियोजित मोहिमा पण पार पाडीत. या मोहिमांची पूर्वतयारी अत्यंत काळजीपूर्वक केली जात असे, असे दिसते. प्रत्येक मोहिमेचे उद्दिष्ट, स्थान, साधने आणि प्रत्यक्ष कार्यवाही व उत्तरव्यवस्था या सर्वांचा पूर्ण विचार करून मोहीम आखण्यात अनुभवी, ज्ञानी व तज्ज्ञ पुरोहितांचे फार साहाय्य होत असले पाहिजे. विशेषतः 'पुरभिद्य' युद्धाची तयारी फार मोठी व काटेकोर करावी लागत असली पाहिजे. महिनोन् महिने तटबंदी भोवती वेढा घालून ती फोडण्याचे प्रयत्न करावे लागत असले पाहिजेत. ही तटबंदी विलक्षण भक्कम, तीस तीस फूट रुंदीची, पक्क्या विटा, साध्या विटा व मध्यंतरी मातीचा धुमसलेला भराव. अशी तटबंदी फोडण्याकरिता त्यावेळी लाकडी किंवा बांबूची फावडी, टिकाव यांचाच उपयोग केला जात असला पाहिजे. म्हणजे हे काम किती अवघड असले पाहिजे, हे समजते.

सिंधुशहरांच्या अंतिम कालखंडाचा प्रारंभ आणि आर्यांच्या भारत-प्रवेशाचा प्रारंभ ही समकालीन असली पाहिजेत. सिंधुजनांना असा चिवट शत्रू

अनुक्रमणिका

या पूर्वी कधी आढळला नव्हता. या कालाचा साकल्याने विचार करता असे दिसते की, प्रवेशाच्या प्रारंभीच्या कालखंडांत येथील तटबंदीच्या शहरांवर आर्यांना हल्ले करणे अशक्य झाले असले पाहिजे. नागमोडी वळणांनी बांधलेली (अही) व शहराचे भोवताली संरक्षण करणारी (वृत्र) प्रचंड भिंत (पहा: Indus Civilization : M. Wheeler : पान २१ समोर या प्रचंड-भिंतीचा छेद दिला आहे) व आंत सोडलेले पाण्याचे प्रवाह पाहून आर्यांना हाच आपला सर्वांत मोठा शत्रू वाटला असल्यास नवल नाही. या पुरांचे वर्णन वैदिक मुनींनी नानाप्रकारे केलेले आहे. (वृत्र याची व्युत्पत्ती वृत् + रक् अशी आपटे कोशांत आहे).

प्रारंभी आर्यांनी शहरांचा नाद सोडून असंरक्षित खेड्यापाड्यावर हल्ले चढवून त्यांचे जीवन असुरक्षित केलेले असावे. त्यामुळे सिंधुजनांच्या जीवनावर दुहेरी आघात झाला. अन्नधान्यनिर्मितीची व पशुपालनाची यंत्रणा विस्कळित होऊ लागली असली पाहिजे. म्हणजे शहरांच्या अन्नपुरवठ्यावर ताण पडू लागला असला पाहिजे. शिवाय खेड्यापाड्यांच्या संरक्षणाकरिता राज्याला सैन्य वाढवून ते ठिकठिकाणी ठेवावे लागलेले असले पाहिजे. म्हणजे शेकडो वर्षे त्यांना महायुद्धाच्या तयारीतच राहावे लागले असले पाहिजे. या विलक्षण ताणाचा परिणाम शहरव्यवस्थेवर झालेला आढळतो. हजारो लोक खेडी सोडून शहरांत आलेले दिसतात. शहरांत संरक्षणाची व्यवस्था भक्कम असल्याने शक्य त्या सर्वांनी शहरांचा आश्रय घेतल्याने तेथील प्रशासनव्यवस्था हळूहळू कोलमडलेली दिसते. शहरांत लोकांची खेचाखेच झाल्याने, या कालखंडांत हव्या त्या ठिकाणी हवी तशी घरे बांधलेली आढळतात. नगरयोजनेचे सर्व नियम (जे पूर्वी काटेकोरपणे पाळले जात) धाब्यावर बसविलेले आढळतात. रस्त्यावर विटांच्या भट्ट्या लावाव्या लागल्या. प्रचंड वाड्यांत विभागभिंती (Partition walls) किंवा पडद्या टाकून कबूतरखाने करावे लागले. वाड्यांतील चौकांचे रूपांतर देखील खोल्यांत करावे लागले. पाणी पुरवठ्याची पूर्वीची मुबलक व्यवस्था संपून घरोघरचे आड सार्वजनिक करावे लागले. (पहा : Mackay. Ibid. pages पान ४७-४८).

हा कालखंड भयंकर अशांततेचा होता, हे उघड आहे. सिंधुजनावरील हा ताण असह्य झाला असला पाहिजे. तटबंदीचा जसा फायदा होतो, तसा अडथळाही होतो. (शाहूमहाराजांनी बाजीरावास शनिवारवाड्याभोवती तटबंदी घालण्यास मनाई केलेली होती, हे प्रसिद्ध आहे). वेढा घालून कोंडी केल्यास दातीं तृण धरून शरण जावे लागते.

अनुक्रमणिका

सिंधुराज्यांचा विस्तार सिंधू आणि तिच्या उपनद्या यांच्या खोऱ्यांत प्रामुख्याने होता. आर्यांनी या प्रदेशाच्या आसपास ठिकठिकाणी आपल्या वसाहती स्थापन केल्या. नव्या नव्या आर्य टोळ्या येतच होत्या. या प्रकारे सिंधुजनांची आधी एक विस्तृत कोंडी केली गेली. याचा सुद्धा त्यांच्या व्यापार-उदीमावर प्रतिकूल परिणाम झाला असावा. आर्यांशी संघर्षही सुरू झाला असावा. प्रारंभी आर्यांना हे अही किंवा वृत्र (= तटबंदी) प्रचंड पसरलेले आणि अजिंक्य व संभ्रमोत्पादक वाटले असल्यास नवल नाही. पण वर्षानुवर्षे त्यांचे निरीक्षण व अभ्यास केल्यानंतर त्यामधील मर्मस्थाने त्यांच्या लक्षांत आली. अर्थातच त्याविरुद्ध उपाययोजना काय करावी याच्या योजना त्यांनी तयार केल्या असाव्यात, व हळू हळू त्यांच्या प्रयोगांना प्रारंभ केला असावा. तटबंदीचे निरीक्षण करतांना (या तटबंदीवरच अनेक ठिकाणी किल्ले बांधलेले आढळतात - पहा : Mackay- Ibid - Plate XV - 2) लाकडी प्रवेशद्वारे हे सर्वांत महत्त्वाचे मर्मस्थान हेरल्यानंतर आर्यांनी ते जाळण्याकरिता अग्नीचा उपयोग सुरू केला. " अग्निर्द्वारा व्यूर्णुते " ऋ. ८.३९.६. (पहा : प्र. रा. देशमुख – सिं. सं., ऋ. हिं. सं. पाने ८५–९०). पण अग्नीने दारे जाळली तरी शहरांत प्रवेश करणे शक्य नव्हते. कारण तट अनेक आणि शिवाय खंदकांत पाणी; शत्रूचा प्रतिकारही आंतून आणि बाहेरूनही असणार. मग ' पुर्भिद्य ' मोहीम हाती घ्यावी लागत असावी. (गोसाता व वाजसाता या प्रकारची मोहीम मोठ्या शहराशी संबंधित नसावी).

असे हल्ले आणि त्यांचा प्रतिकार यामध्ये हळू हळू सिंधुजनांच्या प्रतिकाराचा जोर कमी होत जाण्याचे एक महत्त्वाचे कारण त्यांची गूढ शक्तीवर विसंबून राहण्याची प्रवृत्ती हे असावे. पूर्वीच्या अनेक परिच्छेदांमध्ये सिंधुजनांची आचार–विचारांची प्रवृत्ती मंत्र–तंत्र, जादूटोणा, जारण–मारण, अभिचार इत्यादिकांनी कशी भारली गेली होती या विषयी विवेचन केले आहे. संकट-काळांत या प्रभावी प्रवृत्तीने उचल खाल्ली असली पाहिजे व त्यांच्या प्रतिकार-शक्तीवर आघात झाला असावा, असे दिसते. अन्यथा शौर्य किंवा साधने या बाबतींत ते आर्यांना किमान तोडीस तोड तर होतेच, या विषयी आर्यांचीच साक्ष आहे. हजारो चिलखत घातलेले सैनिक त्यांच्याकडे असत. अनेक राजांच्या सैन्यांत लक्षावधी सैनिक असत. नमुची दस्यू राजाने तर स्त्रीसैन्याचाही उपयोग केला होता (५.३०.९) नेहमीचे सैनिक मारले गेल्यानंतर ही उपाय-योजना केली असावी. आर्यस्तोत्यांनी आर्यांचे पराभव नमूद केले नाहीत, यांत आश्चर्य नाही.

अनुक्रमणिका

येथे मुख्य मुद्दा मांडावयाचा तो हा की, गूढविद्येच्या, भविष्यादिकांच्या आहारी गेल्याने सिंधुसमाज नीतिधैर्यांत कमी पडला व म्हणून त्यांची शहरे जाळली गेली, त्यांची धान्यपश्वादिक संपत्ती लुटली गेली, त्यांच्या कत्तली केल्या गेल्या व त्यांना परागंदा व्हावे लागले. पण तरीही ते तगून राहिले व कालांतराने भारतात अनेक राज्ये त्यांची होती. अगदी सुदासाच्या काळी सुद्धा दाशराज्ञ युद्धांत दोन्हीबाजूला अनेक प्रभावी दस्युराजे होते. कालांतराने आर्य आणि आर्येतरांचे वैर शमले व दोन्ही समाज एकरूप झाले. आर्यांनी हळू हळू आर्येतरांचे देव व शेकडो सामाजिक कडकडीत (puritan) आचारविचारापेक्षा सिंधुसमाजांतील उत्सवसंपन्न जल्लोषाचा अधिक प्रभाव पडला. संख्येनेही आर्यसमाज अल्प तर एतद्देशीय बहुसंख्य.

सिंधुसंस्कृतीची जी सर्वांत मोठी हानी आर्यांनी केली ती म्हणजे त्यांच्या वाङमयाचा नष्टांश. सिंधुजनांचे वाङमय पातळ विटांवर लिहून ठेवलेले असावे (अशी माझी कल्पना). या विटा एकतर आर्यांनी फोडून तोडून नष्ट केल्या असाव्यात किंवा अनुत्खनित भागांत असाव्यात. उत्खनित भागांत काहीही मिळाले नाही, यावरून पहिलाच तर्क अधिक संभाव्य वाटतो. उत्खनित विभागांत (मोहेंजो दारो येथील) ज्या इमारतीला Assembly Hall म्हटले आहे, किंवा जिला College म्हटले आहे, या इमारतींत या वाङमयाचा संग्रह असावा. विटांची कल्पना मांडली, कारण मातीच्या मुद्रांवर लिहिण्याची कला त्यांनी पूर्णत्वाला नेलेली आढळते. जर कदाचित् भूर्जपत्रासारखे दुसऱ्या कुठल्या माध्यमावर त्यांचे वाङमय असेल तर ते मातींत मिसळून गेले असेल, किंवा जळून गेले असेल. अस्तित्वात असलेच तर गुप्तलिपीमध्ये (म्हणजे अज्ञात लिपीमध्ये) लिहिलेले जे ग्रंथ ठिकठिकाणी आढळतात, त्यांत ते असावेत.

या सर्व पार्श्वभूमीवर सिंधुमुद्रांचा विचार केल्यास त्यांचे उद्दिष्ट लक्षांत येईल. वर आपण पाहिले आहे की, सिंधुजनांच्या शेकडो परंपरा, आचारविचार व चालीरीती आजही हिंदुसमाजांत थोड्याफार फरकाने अस्तित्वात आहेत. खेड्यापाड्यांतच नव्हे तर शहरांतील उच्चवर्णीय सुशिक्षित समाजांत देखील पूर्वापार चालीरीती, आचारविधी, एकादशिनी, संकष्टी, नानाप्रकारचे उपवास व तत्संबंधित विधी, सोळा सोमवार, अंगारकी, असे हजारो प्रकार आजही आढळतात. या शतकांत पाश्चात्य आचारविचारांच्या आघाताने हे प्रकार फार मोठ्या प्रमाणांत (निदान सुशिक्षितांत तरी) कमी झाले आहेत. नवीन ज्ञानाचा प्रभावही आहेच. मात्र अशिक्षित व विशेषत: आदिवासी समाजांत हे सर्व अद्याप चालूच आहे. शंभर एक वर्षापूर्वी सर्वच समाज या भोवऱ्यांत

अनुक्रमणिका

गटांगळ्या खात होता. याविषयीं अधिक लिहिण्याचे कारण नाही; ते सर्व ज्ञात आहे.

भूतबाधा, भानामती, करणी, मूठ मारणे, लिंबू मारणे, शत्रूविनाश, रोगनिर्मिती तसेच रोगनिवारण, संकटनिवारण, अनिष्ट निवारण, इष्टसंकल्प-सिद्धी अशा नानाप्रकारच्या घटनांकरिता अभिचार, मंत्रतंत्र, जादूटोणा, गंडेदोरे, ताईत, अंगारेधुपारे यांनी हा समाज खच्चून भरलेला होता व आहे. कोंबडा, बकरा बळी देणे हा नेहमीचा प्रकार. नुकतेच घडलेले मानवत हत्याकांड प्रसिद्धच आहे. नासिक येथील शुभांगी सोहनी प्रकरण तर चांगल्या सुशिक्षिता-मधले. कोणत्याही संकटावर मात करण्याकरिता शास्त्रशुद्ध प्रयत्न न करता मणी, मंत्र, ताईत, अंगारा किंवा अभिचार यांच्या मागे लागणे, हा एक संक्षिप्त मार्ग (Shortcut) असतो. आपल्यावरील प्रयत्नांची जबाबदारी टाळता येते. काही गोष्टी आपल्या शक्तीबाहेरच्या असतात, त्या साध्य करण्याकरिता अभिचाराचे साहाय्य मोहक वाटते. मागासलेल्या समाजांत इतर मार्ग अज्ञातच असतात, काही वेळा "केस् हाताबाहेर गेली" की "दैवं चैवात्र पंचमम्" म्हणून माणूस इतर मार्गाकडे पाहू लागतो. विज्ञानावर उभ्या असलेल्या आज-कालच्या पाश्चात्य समाजांत देखील बुवाबाजी आणि चेटूक (Witchcraft) अद्याप तग धरून आहेत.

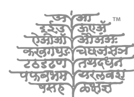
सिंधुमुद्रांवरील अनेक चित्रे कोणत्यातरी प्रकारचा अभिचारविधी दर्श-वितात, या विषयी दुमत होण्याचे कारण नाही. मला असे वाटते की, या सर्वच मुद्रा विविध अभिचार दर्शक असून त्यावरील लिखाण हे अभिचारमंत्र असावेत. मुद्रांवरील चित्रे विविध प्रकारची आहेत. काही मुद्रा घटना दर्शवितात, काही विधिदर्शक आहे; काहींवर मानवाकृती आहेत; काहींवर फक्त प्राणी आहेत; क्वचित् एखादे झाडच आहे; एकावर स्वस्तिक, झाड आणि काही अक्षरे आहेत. काहीवर काल्पनिक विचित्र प्राणी आहेत, तर काहींवर संमिश्र (Composite) प्राणी आहेत. उदा. काहींवर सिंह, बैल, हत्ती, बोकड हे एकाच प्राण्यांत दाखविले आहेत, तर काही बाबतीत बोकडाला किंवा दुसऱ्या एखाद्या प्राण्याला मानवी चेहरा दाखविला आहे. वारंवार आढळणारा आणखी एक विचित्र प्राणी म्हणजे एकशृंग वृष हा वृष पोळासारखा धष्ट पुष्ट असून त्याची पाठ काही ठिकाणी घोड्यासारखी बांकदार तर काही ठिकाणी सपाट असते; मात्र मान घोड्यासारखी उंचावलेली असते. काही बैलांच्या मानेवर पूर्ण वळ्या असतात, काहींच्या नसतात. या वृषाचे वैशिष्टच म्हणजे बहुतेक ठिकाणी त्याच्या समोर एक धुपाटण्यासारखी पण सुरेख बनावटीची वस्तू आढळते. काहीच्या मते ही यज्ञवेदी असावी.

अथर्ववेदांतील विषयांवर नुसती नजर टाकली तरी अभिचारमंत्रांचा सर्वव्यापी प्रभाव आढळून येतो. अभिचारमंत्राबरोबरच नानाप्रकारचे मणी (मणी = ताईत) कसे तयार करावेत व वापरावेत याविषयीं माहिती आढळते. सर्व प्रकारच्या रोगांवर जसे मंत्र आणि मणी यांचे वापर सांगितले आहेत त्याप्रमाणे भूतबाधा, करणी, शत्रुविनाश, पुत्रप्राप्ती इ. वरही मंत्रमण्यांचे उपचार लिहिले आहेत. अथर्ववेद हा एक मोठा विलक्षण ज्ञानकोश आहे. मात्र इतर वेद जसे अत्यंत काळजीपूर्वक विशुद्ध ठेवण्यांत आले, तसा प्रयत्न या वेदाच्या बाबतींत झाला नाही. त्यामुळे अथर्वाङ्गिरसांनी संकलित केलेला मूळ भाग कोणता, हे सांगता येत नाही. तसेच अथर्वाङ्गिरसांनी मुळाचे भाषांतर करतांना व आर्यीकरण करतांना काय बदल केले, हेही अनिश्चित आहे.

दुर्दैवाने लोकमान्य टिळकांच्या पूर्वी सिंधुसंस्कृतीची काडीमात्रही माहिती नव्हती. मात्र अथर्ववेदावर आर्येतरांचा प्रभाव आहे, या वस्तुस्थितीवर प्रथम लो. टिळकांनी तज्ञांचे लक्ष वेधले. सिंधुजनांची कल्पना नसल्याने हा प्रभाव सुमेरियनांचा आहे, असे त्यांनी म्हटले आहे.

" Our attention was first invited to the Sumerian element in the Atharva Veda by the late Mr. B. G. Tilak " The Bhandarkar Commemoration Volume pp. 33 ff. डॉ. करंबेळकर म्हणतात, " Such an element is ofcourse, limited to and is mainly concerned with witchcraft and names of certain evil spirits and demons. " The Atharvavedic Civilization. " Page 308.

हा प्रभाव सुमेरियन् नसून सिंधुसंस्कृतीचा आहे, हे उघड आहे. केवळ एकाच मंत्रांत सर्पविषावरील अभिचारमंत्रांत पुढील आर्येतर (संस्कृत व प्राकृत नसलेले) शब्द आहेत : तैमात, आलिगी, विलिगी, उरुगूल, असिक्नी, ताबुव, तस्तुव – Ibid. pare 308, सर्व अथर्ववेदांतून असे शब्द काढले तर एक छोटा सिंधुभाषाकोशच तयार होईल. तसेच ज्या शब्दांचे संस्कृतिकरण झालेले आहे, असे शेकडो शब्द मिळतील. या शिवाय प्राचीन तांत्रिक वाङ्मयाचा व मूळ भृगुसंहितांचा अभ्यास केल्यास आणखी शब्द मिळतील. या शब्दांचा तौलनिक अभ्यास केल्यास सिंधुभाषेवर प्रकाश पडू शकेल. सिंधुमुद्रावरील अभिचारमंत्र आणि अथर्ववेदांतील अभिचारमंत्र सारखेच असण्याची शक्यता आहे. अर्थात् मुद्रांवरील मंत्र सूत्रात्मक (cryptic) असण्याची शक्यता आहे.





प्रत्यक्षांत विस्तृत असलेले मंत्र सूत्रांत संक्षिप्त करून मुद्रांवर आणले असावेत. या मुद्रा गरजेप्रमाणे— विशिष्ट रोगावर विषबाधेविरुद्ध, शत्रुनिःपाताकरिता, पशुरक्षणाकरिता, पशुरोगनाशनाकरिता, पिकाच्या संरक्षणाकरिता, पुत्रप्राप्तीकरिता, प्रेयसीप्रियकर प्राप्तीकरिता इ. इ.— मांत्रिकांकडून किंवा वैद्यांकडून दिल्या जात असाव्यात. विशिष्ट झाडांचा किंवा वनस्पतींचा विशिष्ट रोगाशी कारक किंवा रोधक संबंध अथर्ववेदांत स्पष्टच आहे. तसाच संबंध विशिष्ट प्राण्यांचा किंवा पशूंचा विशिष्ट घटनांशी किंवा विशिष्ट रोगाशी निगडित करण्याची पद्धती असावी, असे दिसते.

(सिंधुसंस्कृतीमधील बऱ्याचशा गोष्टी सुमेरियाकडून आल्या असाव्यात, असे जे एक मत आहे, त्याविषयीं :

M. Wheeler यांनी म्हटले आहे "...The art of Harappan seals has no close parallel in the whole history of glyptic. And the Indus language, in so far as its featurs may be dimly determined through the veil of its unread script, differed, as its script differed from that of Sumer and owed no more to this than the basic idea, perhaps of written record. The integrity of the Indus Civilization stands unchallenged." Ibid. Page 102).

१०. सिंधुभाषा आणि सिंधुलिपी

भाषेचा विकास आणि संस्कृतीचा विकास ही अन्योन्यावलंबी असतात. संस्कृतीचा विकास विचार व ज्ञान यामधूनच होत असतो. विचार व ज्ञान यांचे माध्यम म्हणजे भाषा. म्हणून कोणत्याही संस्कृतीच्या विकासांत भाषा हे एक अविभाज्य अंग असते. दुर्दैवाने सिंधुसंस्कृतीच्या भाषेविषयींचे गूढ अद्याप उकललेले नाही. अनेक प्रयत्न झाले; अनेक प्रयत्न चालूही आहेत. प्रत्येक प्रयत्नातून काही तरी उपयुक्त दृष्टिकोण निघतो व नवा मार्ग दिसू लागतो. या लिपीची जीं वैशिष्टचें पूर्वसूरींनी टिपलेलीं आहेत त्यावरून काही नव्या संशोधकांनी आणखी काही निष्कर्ष काढले आहेत. मात्र संस्कृतीचे जे सूक्ष्म आविष्कार असतात, त्या बाबतींत उत्खनित पुरावे एका मर्यादेपर्यंत उपयुक्त ठरतात. M. Wheeler यांनी याविषयी म्हटले आहे, "Here archaeology is of necessity an insensitive medium." इतकेंच

नव्हे तर या परदेशीय तज्ज्ञांना आणखीसुद्धा अशी जाणीव आहे की, सिंधु-संस्कृतीमधील गूढांचा मागोवा भारतीयांना जसा लागू शकेल तसा परकीयांना लागणार नाही. या विषयी मॅके यांचा विचार पूर्वी उद्धृत केलाच आहे. संस्कृत भाषेचे गाढ अभ्यासक श्री. ए. बी. कीथ् यांनी तौलनिक भाषाशास्त्राच्या घट-पटाविषयी म्हटले आहे :

" By taking the linguistic evidence too literally one could conclude that the original Indo European speakers knew butter, but not milk; snow and feet, but not rain and hands. " Quoted from Piggott's Pre-historic India. " Page 246.

लेखाच्या प्रारंभी विशेषज्ञांच्या मर्यादांचा उल्लेख केलेला आहे. त्यास परिपोषक असे दोन तज्ज्ञांचेच विचार वर देण्याचे कारण असे की, सिंधु-संस्कृतीमधील गूढांची चर्चा केवळ उत्खननशास्त्राच्याच आधाराने होऊ नये. इतरांनीही त्या चर्चेत भाग घ्यावा. अनेक बाजूंनी या प्रश्नावर मारा केल्या-शिवाय सत्यदर्शन होणार नाही. " याला काय समजतंय ? " असा दृष्टिकोण न स्वीकारता सर्व बाजूंनी विचार झाला पाहिजे.

हे काहीसे अगांतुक (पण माझ्या मते महत्त्वाचे) विषयांतर संपवून लिपीविषयी पाहू. ८ (v) या विभागांत श्री. सु. कु. राय यांच्या लिपीवाचनाचा उल्लेख केला आहे त्यांनी मांडलेला एक विचार फार महत्त्वाचा आहे. तो म्हणजे देवनागरी लिपी (ब्राह्मी नव्हे) ही सिंधुलिपीमधून उत्क्रांत झाली असली पाहिजे. श्री. नीलकंठशास्त्री यानींही असेच मत मांडले आहे. मार्शल् पासून बहुतेक सर्व अभ्यासकांनी सिंधु लिपी ही चित्रलिपी असली पाहिजे, असा निष्कर्ष काढला आहे. कारण एकंदरींत ४०० हून अधिक अक्षरे या लिपींत आढळतात. श्री. सुधांशुकुमार राय यांनी असे दाखवून दिले आहे की, या लिपींतील काही अक्षरें चित्रमय असली तरी ती घटनावाचक किंवा कल्पना-वाचक नसून ध्वनिव्यंजक आहेत. शिवाय प्रत्येक अक्षर हे स्वतंत्र अक्षर नसून मूळ अक्षराची ती रूपे आहेत. थोड्याशा निरीक्षणाने मूळ अक्षरे वेगळी काढता येतात. नागरी लिपीप्रमाणे मूळ अक्षराला काना, मात्रा, इकार, उकार, अनुस्वार, विसर्ग इत्यादिक जोडल्याने इतर रूपे होतात. शिवाय जोडाक्षरे आहेतच. नागरी लिपींतही मूळ स्वर आणि व्यंजने थोडी असली तरी एकंदरींत अक्षरे शेकडो होतात. 'अ' पासून 'औ' पर्यंत १३ स्वर (ऋ. ॠ. ऌ धरून),

प्रत्येक व्यंजनाची तेरा खडी (मात्र 'र'ची अकराखडी व 'ल'ची बाराखडी); काही प्रत्यक्ष वापरांत नसतात, उदा. ष्+ ऋ इ. अनुस्वार आणि विसर्ग हे प्रत्येक स्वराला आणि व्यंजनाच्या प्रत्येक रूपाला लावता येतात. या शिवाय जोडाक्षरें आणि त्यांची रूपे. मूळ १३ स्वर व ३४ व्यंजने यापासून शेंकडो अक्षररूपे तयार होतात.

अशी ही नागरी-लिपी मूळ सिंधुलिपीवरून उत्क्रांत झाली असे मानल्यास मूळाक्षरांतील साम्य शोधून ती (मूळाक्षरे) आधी निश्चित केली पाहिजेत. उपाधि (काना, मात्रा, इकार, उकार इ.) रहित अक्षरे ती मूळाक्षरे, हेही काम सोपे आहे. पण केवळ साम्यावरून अक्षराचे ध्वनिमूल्य ठरविणे अवघड आहे. नागरी लिपीचीच बंगाली, मराठी, गुजराती, पंजाबी अशी विविध रूपे असून घ-ध, य-थ, क-फ, ग-म, म-भ अशी कितीतरी समान दिसणारी अक्षरे आहेत. श्री. नीलकंठशास्त्री आणि श्री. राय यांनी ध्वनिमूल्ये निश्चित करण्याचा प्रयत्न केला आहे. श्री. राय यांनीतर विविध अक्षरांची तौलनिक उत्क्रांती कशी झाली असावी याचाही विचार केला आहे.

अशाप्रकारे अजमावलेल्या लिपीवरून श्री. राय यांनी सिंधुमुद्रांवरील लेखनाचे जे वाचन केले आहे ते एकाद्या नुकतेच वाचावयास शिकलेल्या मुलासारखे अडखळत कशीतरी अक्षरें जुळवीत केल्यासारखे आहे; निरर्थक अक्षरें, ओढन ताणून काढलेला अर्थ, मध्येच अक्षरें घुसलेली; अशा या प्रयत्नांत श्री. राय यांचा सर्वात मोठा दोष म्हणजे सिंधुमुद्रांचे उद्दिष्ट 'व्याकरणस्पष्टीकरण' असे त्यांनी मानले आहे. दुसरा दोष म्हणजे सिंधुभाषा ही प्राकृत असली पाहिजे, असा त्यांचा होरा आहे.

प्राकृत-संस्कृत भाषा या युरोभारतीय (Indo European) म्हणजेच आर्यभाषा होत. या आर्यभाषिक जनांचा व सिंधुजनांचा संबंध सिंधुसंस्कृतीची सर्व दृश्य जडण घडण झाल्यानंतर आला, हे विभाग २ व ३ यांत स्पष्ट केलेले आहे. तसेच विभाग ४ मध्ये आर्यभाषा आणि सिंधुभाषा यांचा कोणताही संबंध त्या काळी असणे अशक्य असल्याचेही दाखविले आहे. विभाग ७ व ८ यांत अनेक पुरावे देऊन सिंधुजनांची भाषा द्राविडकुलांतील असली पाहिजे, असे दाखविले आहे. आर्यांच्या आगमनापूर्वी भारताच्या बहुतेक सर्व भागांत द्राविडभाषिक लोकसमूह पसरलेला होता. सिंधुसंस्कृतीची वैशिष्ट्यें आणि निश्चितपणे द्राविडीवैशिष्ट्ये असलेली दक्षिण भारतीय संस्कृती यामधील साधर्म्य केवळ वरवरचे नसून मूलभूत स्वरूपाचे आहे. ("नवभारत" मासिक

एप्रिल ७६ या अंकांत श्री. रा. चिं. ढेरे यांच्या "श्री कल्पकांबेची कहाणी" या लेखांत आणखी एक पुरावा आहे). हा द्राविडभाषिक लोकसमूह त्या काळी संपूर्णतः स्वतंत्रपणे विकसित झाला होता. या विषयी श्री. व्हीलर् यांचे अवतरण वर दिलेले आहे. "The Vedic Age" या ग्रंथांत डॉ. ए. डी. पुसाळकर म्हणतात :

"In connection with the resemblances of the Indus signs with other scripts, Rao Bahadur Dikshit observes that the resemblance with Sumerian and proto-elamite signs presages a close connection, atleast in the formative stages; similarities in the Egyptian and Chinese pictographs are superficial, and the Indus script developed independently on Indian soil."

(सिंधुभाषेविषयींही अशीच वस्तुस्थिती दिसते. द्राविडभाषासमूह हा स्वतंत्रपणे विकसित झाला होता. याविषयीं पूर्वी लिहिलेले आहे).

"With regard to interpreting the script in terms of the Dravidian equivalents, it may be stated that we have nothing to rely on as to the original or the proto-Dravidian language; the language could not have been static during these 5000 years. Much more extensive research in Southern India, moreover; will be necessary before definite links can be forged between the later stages of the Indus Valley Civilization and the down of civilization in Southern India." Page 194.

पुढे त्यांनी अशी आशा व्यक्त केली आहे की, सिंधुजनांचा आणि सुमेर--इलाम यांचा व्यापारी संबंध होता. यामुळे कदाचित् एखादा द्विभाषिक लेख मिळाल्यास हा प्रश्न सुटेल. माझ्या मते, आणखीही एक शक्यता अगदीच नाकारता येत नाही. सिंधुजनांच्या आणि आर्यजनांच्या प्रारंभिक संघर्षानंतर या दोन संस्कृतींचा संगम झाला, ही तर वस्तुस्थिती आहे. म्हणून एखादा 'सिंधु-आर्य' असा द्विभाषिक लेख देखील मिळू शकेल. आपल्या देशांत, विशेषतः दक्षिण भारतांत, ज्या लक्षावधी पोथ्या अद्याप गुलदस्तांत पडून आहेत, त्या प्रकाशांत आल्यास हा प्रश्न सुटूं शकेल. आपले ज्ञान व ग्रंथ गुह्यातिगुह्य

ठेवण्याच्या शेकडों वर्षांच्या परंपरेमुळे हा प्रश्न अवघड झाला आहे. अर्थात ही विक्षिप्त परंपरा निर्माण होण्याचे कारण म्हणजे सर्वभंजक रानटयांच्या हल्ल्यापासून हे ग्रंथ व ज्ञान सुरक्षित ठेवण्याचे प्रयत्नच होत. या दृष्टीने या विक्षिप्त परंपरेमुळेच इतपत ग्रंथ तरी शिल्लक राहिले, असे म्हणावे लागेल.

काही वर्षांपूर्वी फिनिश तज्ज्ञांची एक तुकडी या प्रश्नांचा (सिंधुभाषा व लिपी) अभ्यास करण्याकरिता आली होती. या तज्ज्ञांचा निष्कर्षही ही भाषा द्राविड असावी, असा होता. तसेच रशियन तज्ज्ञांनी गणकयंत्राच्या साहाय्याने शोध घेण्याचा प्रयत्न केला, त्यातही द्राविडभाषेचाच पुरस्कार आढळला, अशी मध्यंतरी बातमी होती. अर्थात् हे सर्व प्रयत्न अंधारात चाचपडण्याचेच प्रकार होत. पण जोपर्यंत हातात कोणताही हुकमी पत्ता नाही, तोपर्यंत असेच प्रयत्न करणे भाग आहे. यातूनच कधीतरी हाती काही सबळ पुरावा येईल व हा प्रश्न सुटेल. डॉ. ए. डी. पुसाळकरांच्या वर दिलेल्या अवतरणात म्हटल्याप्रमाणे दक्षिणभारतात अधिकाधिक प्रयत्न केल्यास काही दुवा हाती येईल. दक्षिणेकडील उपलब्ध वाङमयातील पुरातन आणि गूढ भागाचा अभ्यास हा एक मार्ग व शक्य त्या सर्व जुन्या पोथ्या मिळवून त्यांचा अभ्यास हा दुसरा मार्ग, असे दुहेरी संशोधन झाले पाहिजे. तिकडील जाणत्या अजाणत्या लोकांनी सहकार्य दिल्यास हे काम सुलभ होईल. उत्तरेकडे मात्र शक, हूण आणि मुसलमान यांच्या विध्वंसामुळे असले वाङमय मिळणे कठीण; पण उत्खननातून जे मिळावयाचे ते मात्र उत्तरेकडेच मिळेल. या प्रकारचे उपयुक्त साहित्य (उत्खननोपलब्ध) प्राचीन सिंधुशहरांतच मिळणार. महाराष्ट्रात झालेल्या उत्खननावरून असे दिसते की, हरप्पासारखी प्रचंड शहरे इतरत्र नसावीत. येथील उत्खननात लिपीसदृश काहीही मिळालेले नाही. अर्थात् पृथ्वीच्या उदरात काय काय लपलेले आहे ते कोण सांगणार ?

श्री. व्हीलर् यांनी सिंधुलिपीची काही वैशिष्टये नोंदली आहेत, ती लक्षणीय आहेत. या लिपीला त्यांनी precocious सद्यःप्रौढ (येथे अकालप्रौढ म्हणण्याचे कारण नाही) म्हटले आहे. सर्व सिंधुकालात या लिपीची स्थित्यंतरे आढळत नाहीत. शंकराचार्यांसारखी ही लिपी, " अष्टवर्षात् चतुर्वेदी " अशी, गुरुने मस्तकी आशीर्हस्त ठेवला आणि शिष्य सर्वशास्त्रपारंगत झाला, अशी प्रारंभापासून पूर्ण विकसित झालेलीच आढळते.

" It is uniform throughout the considerable period which its usage is known to have covered. This stabi-

lity suggests perhaps a precocious maturity rather than any lengthy process of evolution; and the fact that only 396 signs have been listed, where as the earlier and more experimental Sumerian script employs more than twice the number, is consistent with that supposition." Ibid. page 87.

त्यांनी नोंदलेले दुसरे वैशिष्टय म्हणजे boustrophedon किंवा "सव्यापसव्य" लेखनपद्धती, विषम ओळी उजवीकडून डावीकडे व सम ओळी डावीकडून उजवीकडे अशी लिहिण्याची पद्धत आढळते. बी. बी. लाल, माजी-पुरातत्त्वविभाग-संचालक, यांनी हा मुद्दा अमान्य केला असूनही लिहिण्याची पद्धत उजवीकडून डावीकडेच होती, असे साधार दाखविले आहे. (पाहा: Vivekanand Commemoration Volume). तिसरे वैशिष्टय म्हणजे अक्षरांची विशुद्ध आकृती. ही आकृती पहिल्यापासून शेवटपर्यंत कोणत्याही प्रकारे विकृत झालेली आढळत नाही. मातीच्या खापरावरील किंवा धातूच्या अवजारावरील अक्षरेसुद्धा स्पष्ट आणि नियमानुसार काटेकोर काढलेली आढळतात. चौथे वैशिष्टय म्हणजे ही लिपी मूलाक्षरात्मक (alphabetical) नसून अजन्ताक्षरी (स्वरयुक्तव्यंजने syllabic) व कांहीशी चित्रयुक्त असावी. पाचवे वैशिष्टय: स्वराघात (accents) दर्शक चिह्ने आहेत, त्यावरून लिपींचे ध्वनिबोधक प्रौढत्व दिसते. सहावे वैशिष्टय कोणत्याही तत्कालीन लिपीशी कोणत्याही प्रकारचा दृश्य संबंध आढळत नाही.

या लिपी-भाषेची उकल करण्याचा एक व्यापकप्रयत्न श्री. प्र. रा. देशमुख यांनी चालविलेला आहे. त्यांच्या मते सर्व लिप्या एका विशिष्ट तत्त्वानुसार उत्क्रांत झाल्या आहेत. त्यानुसार या लिपीचीही उकल करण्याचा त्यांचा प्रयत्न आहे. या प्रयत्नाचे फलित म्हणजे, ही भाषा प्राचीन प्राकृत असली पाहिजे, असा त्यांचा निष्कर्ष आहे. हे त्यांचे सर्व लिखाण अद्याप प्रकाशित व्हावयाचे आहे. त्या पूर्वीच त्याविषयी काही लिहिणे, म्हणजे विक्षिप्तपणाच होय. पण हा आरोप स्वीकारूनही, येथे माझा अनभिज्ञ मतभेद नोंदवून ठेवतो. सर्व मानवी समूहात अनेक नैसर्गिक गोष्टी समान असतात. त्यापैकी ध्वनितत्त्व ही नैसर्गिक शक्ती सर्व मानवात समान असूनही भाषांचे वेगवेगळे समूह आढळतात. लिपी हे तर मानवनिर्मित कृत्रिम तंत्र. ते सर्वत्र सारखे आढळले, तरच आश्चर्य. वरील परिच्छेदात जे सहावे वैशिष्टय सांगितले आहे, त्यावरून ही लिपी वेगळी असली पाहिजे, असे दिसते. श्री. देशमुखांचा भाषेविषयींचा जो निष्कर्ष

आहे तो त्यांच्या स्वतःच्याच प्रस्थापित उपपत्तीविरुद्ध जातो. आपल्या "सिंधुसंस्कृती, ऋग्वेद व हिंदुसंस्कृती" या ग्रंथात त्यांनी वारंवार प्रतिपादिलेले आहे की, "सिंधुजन हे द्रविड होते, आर्य नव्हते. आर्य हे या देशात बाहेरून आले." आता हे एक सर्वमान्य विधान आहे की, आर्य जेव्हा या देशात आले त्यापूर्वी सिंधुसंस्कृतीही पूर्ण विकास पावलेली संस्कृती होती. तसेच त्या पूर्वी त्यांची भाषा चांगलीच प्रगत होती. प्राकृत भाषा कितीही प्राचीन असली तरी ती आर्यभाषाच होय. द्रविडांचा व आर्यांचा यापूर्वी भाषा आत्मसात् करण्यासारखा संबंधच आलेला नव्हता, हे प्रस्तुत लेखात दाखविले आहे. शिवाय द्रविडभाषासमूह हा स्वतंत्र व एकांडा भाषासमूह होता, हेही दर्शविले आहे. यावरून श्री. देशमुखांचा निष्कर्ष बरोबर असणे अवघड आहे, असे वाटते.

सिंधुजनांची भाषा प्राचीन प्राकृत होती, असे गृहीत धरल्यास अनेक प्रस्थापित घटिते (facts) उधळली जातात. 'प्राकृत' (कितीही प्राचीन असली तरी) ही आर्यभाषा (Indo European) होय, यात कोणताही संदेह नाही. आता अशी ही आर्यभाषा जर प्रथमपासून या द्रविडजनांची असेल तर त्याकाळी देखील द्रविड आणि आर्य असे द्वंद्व नसले पाहिजे; तसेच आर्य हे सिंधुजनासहच या देशात राहात असले पाहिजेत. ऋग्वेदात उल्लेखिलेले 'दस्युहत्य,' 'पुरभिद्य' यासारखी युद्धे ही यादवी युद्धे असली पाहिजेत. द्राविडभाषा बोलणारे द्रविड लोक हे फक्त दक्षिणभारतातच राहात असले पाहिजेत. व सिंधूच्या खोऱ्यातील द्रविड (सिंधुजन) आपली भाषा सोडून आर्यांची प्राकृत बोलत होते. सिंधुजन आणि आर्य एकत्रच राहात असल्याने 'सिंधुसंस्कृती' अशी वेगळी संस्कृती असणे शक्य नाही. ही यादी पुष्कळ वाढविता येईल. त्यांत अर्थ नाही.

एकंदरीत पाहता सिंधुद्रविडांची भाषा द्राविडसमूहातीलच असली पाहिजे. अर्थात् तिचे स्वरूप आजच्या प्रचलित द्राविड भाषांपेक्षा तपशीलात वेगळे असले तरी मूलघटक सारखेच असले पाहिजेत. प्राकृतापासून जशा आधुनिक मराठी, हिंदी, गुजराती, बंगाली, पंजाबी अशा भाषा विकसित झाल्या तशाच या मूळ द्राविडभाषेपासून आधुनिक द्राविडभाषा निर्माण झाल्या असल्या पाहिजेत.

◆ ◆ ◆

अनुक्रमणिका

डॉ. सौ. सुधा काळदाते

समाजातील श्रमविभागणी

[एकोणिसाव्या शतकात फ्रान्समधील सामाजिक विचारांना दिशा देण्याचे कार्य फ्रेंच समाजशास्त्रज्ञ एमिल डरखायम यांनी केले. डरखायम यांचे सिद्धांत समाजशास्त्रात आजही महत्त्वपूर्ण मानले जातात. डरखायम यांच्या मूळ ग्रंथांची इंग्रजीत भाषांतरे होत आहेत, काही ग्रंथांची झाली आहेत आणि भारतातील प्रमुख भाषांमधूनही झाली पाहिजेत. प्रस्तुत लेख डरखायम यांच्या "दि डिव्हिजन ऑफ लेबर इन सोसायटी" या ग्रंथाच्या (पहिल्या व पाचव्या आवृत्त्यांच्या) इंग्लिश लेखक जॉर्ज सिम्पसन यांनी इंग्रजीत केलेल्या भाषांतरा-वरून लिहिलेला हा सारनिबंध आहे.]

प्रस्तुत ग्रंथाचा आराखडा 'सामजातील श्रमविभागणी' हा विषय मुख्यत्वे धरून केलेला आहे. श्रमविभागणीची व्यवस्था सर्व समाजामध्ये कशी अस्तित्वात आली हे सांगून तिचे स्वरूप अर्थशास्त्रज्ञांनी सांगितल्याप्रमाणे केवळ आर्थिक वा औद्योगिक क्षेत्रात नसून ते नैतिक व सामाजिक आहे हे सिद्ध करण्याचा प्रयत्न केलेला आहे. श्रमविभागणीचे आर्थिक मूल्य आणि नैतिक मूळ यांच्यात कधी सुसंवाद जर कधी संघर्ष असतो. अशा परिस्थितीत समाजांनी त्यामुळे होणाऱ्या परिणामांशी कसे जुळवून घ्यायचे याचेच विवेचन प्रस्तुत ग्रंथात केले आहे. ग्रंथाचे तीन भागात वाटप करून पहिल्या पुस्तकात श्रम-विभागणी म्हणजे कार्य, तिचे कार्य आणि यांत्रिक एकोपा mechanical solidarity व जैविक एकोपा organic solidarity यांची सांगड घातली आहे. दुसऱ्या पुस्तकात श्रमविभागणी आणि सुख यांच्या संबंधाबद्दल चर्चा केली आहे. तिसऱ्या पुस्तकात श्रमविभागणीतून उद्‌भवलेले अपसामान्य प्रकार सांगून त्यांचे परिणाम कसे होतात याचे विश्लेषण केलेले आहे.

श्रमविभागणीचे तत्त्व हे काही अलिकडेच मूळ धरून बसलेले नाही तर अठराव्या शतकापासून अनेक विचारवंतांनी त्याचे महत्त्व जाणले आहे. अॅडम

अनुक्रमणिका

स्मिथने त्यावर सिद्धांत मांडला आहे. आजच्या प्रगत समाजातील घटकांचा अर्थ लावण्यासाठी याच तत्त्वाचा आधार घेतला जात आहे. श्रमविभागणी केवळ अर्थव्यवस्थेतच दिसत नाही तर ती कुटुंब, विवाह, समाजीकरण, सामाजिक नियंत्रण, स्तरीकरण, सामाजिक व सांस्कृतिक परिवर्तन या सर्वच सामाजिक घटनांशी संबंधित आहे. दिवसेंदिवस राजनैतिक आणि न्यायविषयक कार्येदेखील विशेषित होत आहेत. विज्ञान व कला याही क्षेत्रात विशेष कौशल्य संपादण्याकडे प्रवृत्ती होत आहे. प्रत्येक क्षेत्रात विशिष्ट हेतू बाळगून पद्धतशीरपणे आणि विशिष्ट विचारप्रणालीच्या आधारे व्यक्ती निरनिराळ्या विभागात कार्य करीत रहातात. श्रमविभागणी जगात सर्वत्र आणि प्रत्येक क्षेत्रात व्यक्तींचे संबंध नियंत्रित व नियमित करीत आहे असे चित्र दिसते. श्रमविभागणी नैसर्गिक असते, मानवी वर्तणुकीचा नैतिक नियम श्रमविभागणीशी निगडित आहे. श्रमविभागणीमागील नैतिक आधाराचा आपण अधिकाधिक विचार करु लागलो तर असे उमजून येईल की ती सामाजिक व्यवस्थेच्या मूलभूत आधारांपैकी एक आहे.

डरखायम यांनी श्रमविभागणीचा विचार करताना मानवी समाजाबरोबरच प्राणिसमाजाचाही वेळोवेळी तुलनात्मक उल्लेख केलेला आढळतो. श्रमविभागणी ही सामाजिक घटना आहे हे गृहीत धरून इतर शास्त्रांतील घटनांशी तिची तुलना केली आहे. माणसाच्या शरीरातील पचनक्रिया आणि श्वसनक्रिया यांचा स्वतंत्रपणे विचार केला तरी दोन्ही व्यवस्था परस्परांशी इतक्या निगडित आहेत की दोहोंचा एकमेकांवर होणारा परिणामही लक्षात घ्यावा लागतो व शेवटी प्राण्याच्या अस्तित्वासाठीच दोन्हीची किती नितांत गरज आहे हे लक्षात आणून द्यावे लागते. श्रमविभागणीतील महत्त्वाच्या घटना आणि प्रक्रिया यांचा परिणाम लक्षात घेता, स्वतंत्रपणे विचार करता येतो आणि या घटना व प्रक्रिया इतक्या मूलभूत आहेत की त्यावर जीवनच अवलंबून असते. यादृष्टीने श्रमविभागणी आणि समाजाचे अस्तित्व यांचा विचार करावा लागतो. श्रमविभागणीचे कार्य आपल्याला ढोबळ मानाने वाटते तेवढेच केवळ नसून ते कितीतरी अधिक महत्त्वाचे आहे. श्रमविभागणी समाजाला प्रगतीच्या आणि ऐश्वर्याच्या अवस्थेला पोचवते, कृत्रिम परंतु हवेहवेसे वाटावे असे ऐश्वर्य श्रमविभागणीमुळेच मिळविता येते. काही समाजांचे अस्तित्वच श्रमविभागणीवर अवलंबून असते. श्रमविभागणीमार्फतच तेथील ऐक्य साधले जाते. समाजाची घडण कशी असावी, निरनिराळ्या व्यवस्थांची संरचना कशी असावी याबाबतचे मुख्य गुणधर्म श्रमविभागणीमार्फतच ठरविले जातात. सामाजिक

सुरक्षितता, व्यवस्था, सुसंवाद आणि एकोपा ह्या बाबी सामाजिक नीतिमत्तेशी निगडित असतात. या बाबी श्रमविभागणीवर अवलंबून असल्यामुळे श्रम-विभागणीचे स्वरूप नैतिक आहे असे म्हणता येईल.

सामाजिक ऐक्य नैतिक स्वरूपाचे असल्याने बाह्यतः जसे त्याचे निरीक्षण वा मोजमाप करता येत नाही. त्याप्रमाणे श्रमविभागणीचेही मोजमाप करता येत नाही. या अडचणीमुळे श्रमविभागणीच्या अभ्यासासाठी सामाजिक ऐक्याच्या बाहेरचे आणि दृश्य स्वरूपाचे एखादे साधन निवडले पाहिजे. डरखायम यांनी 'कायदा' हे साधन निवडले आणि कायद्याच्या अभ्यासातून सामाजिक ऐक्याचे स्वरूप अजमावण्याचा प्रयत्न केला व त्या आधारे श्रमविभागणीचे स्वरूप स्पष्ट केले. कायद्यामुळे समाजातील विविध प्रकारचे मानवी संबंध नियंत्रित रहातात. संबंध नियंत्रित राहिल्यामुळे त्यांच्यात सारखेपणा येतो व सारखेपणातून व्यक्ती-व्यक्तींमध्ये एकोपा निर्माण होतो. समाजात व्यक्ती जेव्हा एकोप्याने रहातात त्यावेळी सामाजिक संबंध विविध प्रकारचे असूनही ऐक्यात्मक राहतात. मानवी वर्तनबंध इतक्या व्यवस्थितरीतीने नियंत्रित केलेले असतात की बहुजिनसीपणा असूनही तेथे शिस्त आणि ऐक्य दोन्ही टिकून रहातात. म्हणून जेथे कायदा तेथे सामाजिक ऐक्य असे समीकरण केले तर सामाजिक ऐक्याला कारणीभूत असणाऱ्या घटकांमध्ये कायदा आहे असे दिसून येते; आणि कायद्याबरोबरच श्रमविभागणीचाही संबंध सामाजिक ऐक्याशी आहे हे स्पष्ट होते. परंतु कधी-कधी कायद्याशिवायही सामाजिक संबंध एकत्र रहातात. अशावेळी कायद्याऐवजी दुसरे एखादे कारण अस्तित्वात असते. म्हणजे आपण निवडलेली 'कायदा' ही सामाजिक घटना आपल्याला तितकीशी उपयोगी पडत नाही. कारण कायद्याचीही अनेक रूपे आहेत– रुढी, नियम, नागरी, राजकीय इत्यादी–प्रत्येक क्षेत्रातील ऐक्य त्या त्या प्रकारच्या कायद्यामुळे साधले जाते. सर्व कायद्यांच्या मागे सामाजिक अनुशास्ती असते. अनुशास्ती– (sanction) चे भय व्यक्तींना वाटले नाही वा गरज वाटली नाही तर त्या कायदा मोडतात. प्रत्येक समाजात कायद्याविरुद्ध वर्तन करणाऱ्या व्यक्ती व समूह असतात. त्यातूनच गुन्हेगार, शिक्षा, न्यायालय, तुरुंग इत्यादी घटना व संस्था उद्भवतात. प्रत्येक सामाजिक घटनेमागे समाजाने म्हणजेच समाजातील बहुसंख्यांना मान्य असलेली अशी अनुशास्ती असते, संदर्भ असतो व अर्थ लावलेला असतो. हा सामाजिक आशय म्हणजेच सामूहिक किंवा समान सदसद्विवेक बुद्धी (collective conscience). प्रत्येक व्यक्तीला काय वाटते यापेक्षा ती भिन्न असू शकते. ती समाजातील विशिष्ट परिस्थितीवरच अवलंबून असते असे नाही. पुष्कळदा

भौतिक परिस्थिती बदलते परंतु ही बुद्धी कायम रहाते. लोकांच्या विचारांची व श्रद्धांची जी घडण बनलेली असते ती सहजासहजी बदलत नाही. व्यक्तीची विचारसरणी यापेक्षा अगदीच निराळी असून तो त्याविरुद्ध वर्तन करीत रहाण्याची शक्यता अधूनमधून येत असते, परंतु असे क्वचित् घडते व थोडयांच्याच बाबतीत घडते. एरव्ही सामूहिक सदसद्विवेकबुद्धी सामाजिक जीवनावर प्रभावन करीत रहाते व तीच श्रमविभागणीच्याही पाठीमागे असते.

ज्यावेळी व्यक्ती सामूहिक सदसद्विवेकबुद्धीला ठोकरून एकादी क्रिया करते तेव्हा आपण तिला गुन्हा म्हणतो. गुन्हे अनेक प्रकारचे असतात. वैयक्तिक वा सामाजिक हेव्यादाव्यातून, शत्रुत्वातून वा अन्यायाचा सूड म्हणून केले जातात. त्यामुळे इतरांचे नुकसान होते व सामाजिक स्वास्थ्य बिघडते. याची दखल समाजाला घ्यावी लागते. त्यामुळेच गुन्हा झाला की शिक्षेचा विचार अपरिहार्य ठरतो. ' ज्यासाठी शिक्षा होते तो गुन्हा होय. ' अशी व्याख्या केली तर ती अधिक तर्कशुद्ध होईल का असा प्रश्न उपस्थित केला आहे. या संदर्भात डरखायम यांनी शिक्षेचाही सखोल विचार केला आहे– शिक्षेच्या विविध पद्धती– दंड, वाळीत टाकणे, शारीरिक छळ, देहांतशासन, कारावास, सुधारणा– विचारात घेतल्या तर आजच्या समाजात गुन्हेगाराला शिक्षा करण्याऐवजी सुधारण्याची संधी दिली जाते असेही आपल्या लक्षात येते. कारागृहात त्यादृष्टीने व्यावसायिक व अन्य प्रशिक्षणाच्या सोयी उपलब्ध करून दिल्या जातात. शिक्षेचा अर्थ व स्वरूप बदलले आहे. हे कसे बदलते ? हा अर्थ कशामुळे बदलतो ? तर सामहिक भावनांमुळे. सामूहिक सदसद्विवेकबुद्धीच्या आधारे शिक्षा सामाजिक ऐक्य टिकविण्याचे व समाजाची ताकद वाढविण्याचे महत्त्वाचे कार्य करते. कायदा काय, शिक्षा काय, गुन्हा काय किंवा श्रमविभागणी काय या साऱ्यांच्या मागे किंवा मुळाशी सदसद्विवेकबुद्धीच्या निरनिराळ्या अवस्था असतात आणि त्या समाजातील बहुतेक माणसांच्या मनात सारख्याच असतात. त्यांची रुजवण जनमानसात किती खोलवर झालेली आहे यावर त्या किती प्रमाणात सामाजिक ऐक्य निर्माण करू शकतील हे अवलंबून असते.

समाज जितका प्रगत आणि विकसित होत जातो तितके त्याचे स्वरूप जटिल होत जाते. दळणवळणाची व उत्पादनाची साधने व पद्धती जितक्या विविध तितके समूह आणि समूहासमूहातील संबंध बहुजिनसी बनत जातात आणि पर्यायाने जटिल complex व गुंतागुंतीचे होतात. सामाजिक सदसद्विवेक या गुंतागुंतीच्या संबंधांना कितपत नियंत्रित ठेवू शकतो यावरच या समाजाचे ऐक्य अवलंबून असते. यांत्रिक ऐक्य म्हणजे विविध क्षेत्रातील संबंधाचे एकत्रित-

पणे नियमन होण्यामधून निर्माण झालेले असते. जितके संबंध अधिक आणि विविध तितके नियंत्रण ठेवणारे नियम अधिक जाचक. श्रमविभागणी प्रगत समाजात अधिक असते. श्रमविभागणीच्या मुळाशी असलेली नैतिक व सामाजिक बंधने व्यक्तींनी जाणीवपूर्वक स्वीकारलेली व आत्मसात केलेली असली तरच सामाजिक ऐक्य आणि प्रगती यांचा सुसंवाद साधण्यासाठी श्रमविभागणीचा फार मोठा उपयोग होतो. असे घडले नाही तर मात्र ठिकठिकाणी अन्यायमूलक व संघर्षमूलक संबंध निर्माण होतात व ते ऐक्याला विघातक असतात.

या बाबतीत सहकाराचा कायदा (Cooperative Law) अन्य कायद्याहून काहीसा वेगळा आहे. सहकाराच्या कायद्यामागे समान शक्तींचे पाठबळ असून त्यामुळे जे ऐक्य निर्माण होते ते श्रमविभागणीमुळेच शक्य होते. सहकारात समान हेतूसाठी सर्वांची शक्ती कामी लावली जाते. कामाची वाटणी अशा रीतीने झालेली असते की कामकऱ्याच्या मनात कामाबरोबरच कर्तव्याची जाणीवही असते. समान विचार, सामूहिक निर्णय व सामुदायिकपणे विचार करण्याची पात्रता यांची आवश्यकता सहकारात अभिप्रेत असते. येथे व्यक्तीत स्वतःचे अस्तित्व कायम ठेवून सर्वांच्या हिताची, केवळ व्यक्तिगत हिताची नव्हे, संवेदना असू शकते. व्यक्तींच्या वागण्यावर नियंत्रण ठेवण्यासाठी प्रत्येकवेळी विश्वस्तांची वा प्रशासकांची गरज असतेच असे नाही. कारण प्रत्येकाच्या मनातील सदसद्विवेकबुद्धी कायम असते असे गृहीत धरता येते. यांत्रिक एकोपा जितका महत्त्वाचा तितकाच महत्त्वाचा जैविक एकोपा असतो आणि तो अधिक वैयक्तिक स्वरूपाचा असतो व व्यक्तीच्या सदसद्विवेकबुद्धीशी निगडित असतो. केव्हाही नकारात्मक एकोपा कुचकामी असतो व तो विघटनालाच अधिक कारणीभूत ठरतो. होकारात्मक एकोपा व्यक्तीचा समाजाशी प्रत्यक्ष वा अप्रत्यक्ष संबंध जोडण्याचे कार्य करतो. निरनिराळ्या अवस्थांमध्ये निरनिराळे कायदे व व्यवस्था कार्य करीत असतात व त्यांचे परिणाम निरनिराळ्या प्रकारचे समाज निर्माण करण्यात होत असतात.

काही समाजात बरेचसे व्यवहार सामूहिकपणे होतात, अशा समाजाला आपण सामूहिक समाज म्हणतो. येथील सर्वांच्या श्रद्धा, विचारधारा आणि कायदे समान असतात. काही समाजात मात्र, आजच्या बहुतेक राष्ट्रांमध्ये, विविध क्षेत्रात विविध प्रकारची कार्ये स्वतंत्रपणे चालतात आणि ती अप्रत्यक्षपणे सर्वांना उपयोगी असे सामूहिक जीवन निर्माण करतात. पहिल्या प्रकारच्या समाजात ऐक्याचे स्वरूप समान श्रद्धा आणि प्रवृत्ती यावर अवलंबून असते.

अशा समाजात ऐक्य अधिक परिदृढ असते. एकोप्याबरोबर व्यक्तीचे महत्त्व लोप पावते. उदाहरणार्थ, आपल्यामध्ये दोन सदसद्विवेकबुद्धी असतात, एक समूहाशी एकरूप झालेली असते व दुसरी आपली स्वतःची म्हणजेच स्वतःच्या आवडीनिवडीतून निर्माण झालेली असते. समाजात प्रत्येकाची मनोदेवता सामूहिक सदसद्विवेकाशी एकरूप झाली तरच तेथे सामूहिक– सर्वांचे सारखेच- जीवन परिपूर्ण झालेले दिसते. समाजात सर्वांचा समान आर्थिक विकास होतो, आर्थिक व भौतिक प्रगती होते, समाज सामर्थ्यवान बनतो परंतु व्यक्तीचा वैयक्तिक विकास तिच्या आवडीनिवडी व कल्पना याप्रमाणे होतो किंवा नाही याबद्दल खात्री देता येत नाही. जेथे जेथे समाजाचा अशा रीतीने सामूहिक विकास होतो तेथे तेथे व्यक्तीला वैयक्तिक जीवनच उरत नाही. सर्वांचे ते माझे व माझे ते सर्वांचे अशी अवस्था निर्माण झाल्याने माझे ते माझेच ही भावनाच नष्ट होते. स्वतंत्र व्यक्तित्व तेव्हाच टिकून रहाते जेव्हा समाज व्यक्तीकडून समाजासाठी थोडाच कर वसूल करतो आणि व्यक्तीसाठी बरेचसे शिल्लक ठेवतो. येथे दोन परस्परविरोधी शक्ती असतात. एक केंद्रापसारी (centrifugal) आणि दुसरी केंद्राभिसारी (centripetal). दोन्हीची वाढ एकदम होऊ शकत नाही. आपण स्वतःचा तरी विकास साधू शकतो नाहीतर समाजाचा तरी. दोन्ही एकदम जमत नाही. जेथे व्यक्तीचे हित समूहाच्या हिताशी तादात्म्य पावते तेव्हा व्यक्ती व्यक्ती रहात नाही. अशा ठिकाणी सामूहिक ऐक्याची, केंद्राभिसारी शक्ती अधिक प्रभावी ठरते. अशी शक्यता सरल समाजातच असते. आणि याउलट जेथे श्रमविभागणी आहे, व्यक्तींना स्वतःचा आविष्कार होण्यास वाव आहे आणि प्रत्येकाला स्वतःचे कार्यक्षेत्र आहे, विशेष कौशल्य आहे आणि प्रत्येकाचे काम इतरांपेक्षा काही अंशी विशेषत्वाने वेगळे आहे अशा ठिकाणी व्यक्तित्व गमावले जात नाही; अशा समाजात केंद्रापसारी शक्ती अधिक प्रभावी असतात. समाज जितका साधा, अविकसित, एकजिनसी तितका जैविक एकोपा अधिक. समाज जितका जटिल, प्रगत, बहुजिनसी आणि विभागलेला तितका यांत्रिक एकोपा अधिक. यांत्रिक एकोपा सहकारामार्फत टिकविला जातो. सहकार तेथेच यशस्वी होतो जेथे माणसे अधिक प्रगल्भ, कार्यक्षम आणि उदारमतवादी असतात. साध्या व एकजिनसी समाजात मात्र अधिक प्रतिबंधात्मक आणि दडपशाही कायद्यान्वये व्यवहारांचे नियंत्रण केले जाते. तेथे गुन्हाही समूहाच्या विरुद्ध कृत्य केले असेल तर मानला जातो. वैयक्तिक सूड नेहमीच गुन्हा मानला जात नसतो. 'खुनास खून,' 'दात पाडल्यास दात पाडणे' इत्यादी गोष्टी ग्राह्य धरलेल्या असतात.

अनुक्रमणिका

व्यक्तिवाद अलीकडेच जन्माला आला आहे असे नव्हे तर त्याचा विकास समाजाच्या इतिहासाच्या सर्व अवस्थांमधून होत आलेला आहे. त्याचबरोबर सामूहिक विचार–साम्यवाद–हादेखील नवीन नाही. तोही समाजाच्या प्रत्येक अवस्थेत होता. आजही साम्यवाद कायमचा दृष्टिआड होईल असे म्हणता येणार नाही. व्यक्तिवादालाही मर्यादा पडतील. सामूहिक ऐक्यातील निरनिराळे दुवे ज्यावेळी व्यक्तींच्या दूरदूर जाण्यामुळे निखळतात त्यावेळी त्यांना एकत्रित व सुसूत्रित ठेवण्याचे कार्य श्रमविभागणीचे तत्त्व करते. जेथे व्यक्तिवादाचा विकास होत असूनही सामाजिक ऐक्य साधले जाते तेथे सामूहिकवादाची जागा श्रमविभागणीच्या तत्त्वाने घेतलेली असते असे म्हणता येईल. औद्योगिक समाजातील सामाजिक सुसंवाद श्रमविभागणीमुळेच शक्य होतो हे स्पेन्सरचे म्हणणे डरखायमनी देखील मान्य केलेले आहे. त्याच्यामते औद्योगिक क्षेत्रातील ऐक्य उत्स्फूर्त असून त्यासाठी दंडशक्तीची गरज नाही, समाजाला ते मिळविण्यासाठी मध्ये पडावे लागत नाही. सर्व औद्योगिक संबंध करारात्मक असतात आणि ते मुक्त अदलाबदलीतून केलेले असतात. स्पेन्सरच्या मते प्रगत समाजातही इतक्याच सहजपणे सर्व जटिल संबंध एकमेकांशी निगडित होतात त्यासाठी तेथेही बुद्धिनिष्ठपणे केलेल्या नियोजनाची आवश्यकता नाही. स्पेन्सरनी प्रगत समाजातील जटिल व्यवहारांचे केलेले इतके बालबोध विवेचन डरखायमनी मान्य केलेले नाही. समाजातील सर्वच व्यक्ती इतक्या जाणीवपूर्वक करारात्मक संबंध पाळत असतील हे गृहीत धरणे म्हणजे वास्तवापासून दूर जाण्यासारखे आहे. कायद्याच्या मागे शासनाची अनुशास्ती असूनही गुन्हे घडतात, तसेच कायद्यातून पळवाटा काढणारे निघतात. प्रत्येक करारामागे वैयक्तिक हितसंबंध असतात. त्या हितसंबंधांना अनुकूल असे वातावरण असते तोपर्यंत व्यक्ती करार पाळतात, एरव्ही करारापासून दूर दूर जाण्याचा यत्न करतात. करार करणाऱ्या दोन व्यक्तीही समान असल्या व त्यांची शक्ती समान असली तरच कराराला अर्थ आहे परंतु प्रत्यक्षात असे नेहमीच घडते असे नाही. दोन कमीअधिक बलवान व्यक्ती एकत्र येतात आणि त्यांच्यात स्पर्धा होते त्यावेळी अधिक बलवान व्यक्तीच मात करते. कधीकधी व्यक्ती व्यक्तिनिरपेक्ष संबंधांकडे दुर्लक्ष करून आपले वैयक्तिक हित साधू पहातात. अ–करारात्मक संबंधाकडे स्पेन्सरचे दुर्लक्ष झालेले दिसते. खाजगी जीवनात विवाह हा करार असताना व्यक्ती विवाहबाह्य संबंध जोडतात. आणि वैवाहिक ऐक्य संपुष्टात येते. प्रत्येक सामाजिक संस्थांचे व्यवहार असेच चालत असतात.

अनुक्रमणिका

सर्व समाजजीवनच दुहेरी निष्ठांवर आधारलेले आहे. एक म्हणजे समाजमान्य सदसद्विवेकबुद्धीबाबतची समानता आणि दुसरी म्हणजे सामाजिक श्रमांची विभागणी समाजीकरणातून व्यक्तीचे पहिल्या प्रकारचे शिक्षण होते. समान कायदे, परंपरा, नीती आणि लोकाचार यांचे आत्मसातीकरण होते आणि दुसऱ्या निष्ठेचा स्वीकार व्यक्तीला स्वतःचे हितसंबंध साधण्याकरता करावा लागतो. स्वतःचे कार्य इतरांच्या सहकार्याने करावे लागते. श्रमविभागणी विभागलेल्या कामातून निर्माण होणाऱ्या संबंधाचे स्वरूप ठरविण्यासाठी कायदेशीर नियम अस्तित्वात आणण्यास भाग पाडते. मात्र अशा कायदेशीर नियमांविरुद्ध वर्तन झाल्यास परिणाम केवळ आर्थिक नसून नैतिक, मानसिक व सामाजिक होतो. केवळ भरपाईवजा तरतूद केली जाते, क्षालनात्मक कृती केली जात नाही. अशा नियमनांमुळे जटिल संबंधाचे नियंत्रण केले जाते. अशा वर्तन-नियमांचा संबंध व्यावसायिक कृतींशी अधिक असल्यामुळे त्यांचे स्वरूप अधिकतर प्रापंचिक आणि व्यावहारिक असल्यामुळे ते माणसांच्या कार्याशी अधिक निगडित असतात त्यामुळेच त्यांचे बाबतीत सक्ती करण्याचा प्रश्नच येत नाही.

श्रमविभागणीचे तत्त्व अत्यावश्यक असून विश्वव्यापी आहे हे मान्य झाल्यावर प्रश्न येतो तो त्याच्या विकासाचा, त्याला कारणीभूत असलेल्या घटकांचा आणि कारणांचा. डरखायम यांनी दुसऱ्या पुस्तकात याचा परामर्ष घेतला आहे. माणूस या ऐहिक जीवनात सतत आनंद मिळवावयास पहात असतो. आनंद म्हणजे संपूर्ण सुख नव्हे परंतु जीवन सुखी होण्यासाठी आनंद हवा असतो. आनंदामुळे दुःख सह्य होते आणि दुःखावर मात करण्याची शक्ती येते. व्यक्तींच्या आयुष्यात अनेक दुःखे, तणाव व संकटे येतात परंतु अधूनमधून येणाऱ्या आनंदाच्या क्षणांमुळे ती सुसह्य होत रहातात आणि व्यक्ती आपले जीवन शेवटपर्यंत जगतात. जेथे अतीव दुःख होते, आनंद व आशादायी वातावरण पुन्हा निर्माण होईल अशी खात्री वाटेनाशी होते, त्यावेळी माणूस दिशाहीन होतो व त्याचे पर्यवसान आणखी दुःख वाढविण्यात होते व अशावेळी माणूस आत्महत्या करण्यास प्रवृत्त होतो. जटिल समाजात समस्या नानाविध असतात, श्रमविभागणीमुळे विविधता वाढलेली असते. परिस्थितीत सतत बदल होत रहातात. अशावेळी व्यक्तीला बदलत्या परिस्थितीबरोबर धावावे लागते. अशा-वेळी सुखी होण्याऐवजी माणूस अधिक दुःखी होतो असे डरखायम याचे म्हणणे आहे. याच संदर्भात त्यांनी श्रमविभागणीचा विकास आणि सुख याबाबतचा विचार मांडला आहे. समाजाचे स्वरूप जितके गुंतागुंतीचे आणि बहुरुपी होत जाते तितकी श्रमविभागणी वाढते. शहरे आणि त्यांचा विकास, कला, तंत्रे,

यंत्रे, साधने, विविध वस्तूंची निर्मिती जितकी जास्त होत जाईल तितके वर्ग, संघटना व संस्था यामध्ये व्यक्तींचे विभाजन होईल. श्रम विविध प्रकारे व विविध स्तरांवर वाटले जातील. सर्वांशी सामावून घेऊन व्यक्तीला आपल्या दुःखांवर व तणावांवर कितपत मात करता येते यावर एकूण सुख अवलंबून असेल. समाज जितके प्रगत होतील तितके जास्त कामाचे विभाजन होईल. कारण माणसांना जगण्यासाठी अधिक धडपड करावी लागेल. म्हणून श्रमविभागणी हा जीवनासाठी चाललेल्या झगडयाचाच परिपाक आहे. अर्थशास्त्रज्ञ श्रमविभागणी-कडे केवळ आर्थिक क्षेत्रातील श्रमाच्या विभाजनाच्या, म्हणजे कामांचे वाटप, या दृष्टीने पहातात. समाजशास्त्रीय दृष्टिकोण अधिक व्यापक आहे. व्यक्तींनी जीवनात केवळ आर्थिक संबंधांमुळे एकमेकांशी निगडित राहू नये तर इतरही जीवनाच्या बाजू तितक्याच महत्वाच्या आहेत, असे मानले पाहिजे. समाजातील सर्वच कामे सामाजिक असतात. निरनिराळे देश जितके प्रगत होत जातील तितकी त्यांच्यातील आदान-प्रदान शक्ती वाढत जाईल. जे तत्व लहान राष्ट्राला लागू तेच मोठया राष्ट्रांनाही लागू पडते. जग जितके जवळ येईल तितकी राजकीय, आर्थिक, सामाजिक व सांस्कृतिक विचारांची व आचारांची देवाणघेवाण वाढेल. त्यातून समाननीतीचाही पुरस्कार केला जाईल. जागतिक विचारातही सदसद्विवेकबुद्धीची निर्मिती होईल. श्रमविभागणीचे तत्त्व याच अर्थाने विश्वव्यापी आहे. केवळ आर्थिक नसून नैतिक, मानसिक आणि सामाजिक आहे.

सुखाचा विचार करताना डरखायम यांनी आत्महत्येचा विचार प्रामुख्याने केलेला आहे. जेथे समाजात श्रमविभागणीबरोबरच कुटुंब, शिक्षण, उद्योग, कला इत्यादी क्षेत्रात बहुजिनसीपणा येतो वा त्यामुळे श्रमविभागणी येते तेथे तेथे व्यक्ती अधिक आत्मकेंद्रित बनण्याचा धोका असतो. प्रमाणकांचे बंधन जोपर्यंत तिने स्वीकारलेले असते तोपर्यंत हा धोका फारसा अपायकारक होत नाही परंतु प्रमाणकशून्यतेची अवस्था आली तर कशाचाच प्रभाव पडेनासा होतो आणि व्यक्तीला आत्महत्येचा मार्ग पत्करावा लागतो. श्रमविभागणीचा विकास बहुजिनसी समाजात अधिक होतो कारण तेथे व्यक्ती अधिक बुद्धिनिष्ठ, विचारशील, हिशोबी, नियोजनबद्ध आणि नियमबद्ध होत असते. सामूहिक निष्ठांची प्रभावळ कमी होते, पर्यावरणापासून व्यक्ती मुक्त होऊन स्वतःच्या सुखाचा स्वतःहूनच विचार करू लागते; ती अधिक स्वतंत्र आणि स्वावलंबी होते. समाजाचे व्यक्तीवरचे नियंत्रण कमी होत जाते. श्रमविभागणीला अडथळा करणारे काही घटकही डरखायम यांनी विचारात घेतलेले आहेत; ते म्हणजे

आनुवंशिकता, वांशिक भेदाभेद, वांशिक गुण-अवगुण हे वंशपरंपरेने नव्या पिढीत उतरतच राहतात. नवीन वंश जन्माला येत नाहीत व जुने नष्टही होत नाहीत. सामान्य (average) गुणांचेच हस्तांतर पिढ्यान्‌पिढ्या होत रहाते. ठराविक आनुवंशिक गुणांमुळे व्यक्तीच्या विकासाला मर्यादा पडतात. कित्येक व्यक्ती केवळ आनुवंशिक दोषांमुळे कमजोर व अकार्यक्षम ठरतात. अशा व्यक्ती स्वातंत्र्य असूनही ते उपभोगू शकत नाहीत. अशा व्यक्ती आपले सुख कशात आहे हे नीटपणे ओळखू शकल्या तर प्राप्त परिस्थितीतूनही मार्ग काढू शकतात. हे न जमल्यास त्या दुःखी होतात.

श्रमविभागणी सामाजिक ऐक्याला पोषक असली तरी तिलाही मर्यादा आहेत. सर्व व्यक्ती श्रमविभागणी असलेल्या वातावरणात सारख्याच तऱ्हेने सामावून घेऊ शकत नाहीत. काहींना ती क्षमता असते व त्या सुखी होतात. इतर अपयशी ठरतात आणि त्या सर्वांना अपेक्षित असे वर्तन करू शकत नाहीत अशा व्यक्ती वाममार्गाचा अवलंब करतात. श्रमविभागणीचे अपसामान्य प्रकार (anomic) म्हणून अशांचा उल्लेख होतो त्यामुळे डरखायम यांनी त्यांचाही परामर्ष ग्रंथाच्या शेवटच्या भागात घेतलेला आहे. बेकार, भिकारी, अकुशल कारागीर, सामान्य कामगार इत्यादी औद्योगिक क्षेत्रात अयोग्य ठरतात. शासन औद्योगिक संघटना वा अर्थव्यवस्था अशांना योग्य स्थान देण्यास असमर्थ ठरल्या तर त्या कुचकामी ठरतात. अशांच्या बाबतीत श्रमविभागणी यथायोग्य असेल तर व्यक्तीला नियमांनुसार वागताना नियमबाह्य बाबींची पुसटशीदेखील झळ लागत नाही व सर्व सुरळीतपणे चालत रहाते. परंतु असे न झाल्यास नियमबाह्यता बोकाळते.

व्यक्तींना आपापल्या भूमिका पार पाडताना इतरांचे व इतर व्यवस्थांचे साहाय्य लाभले नाही तर संघर्ष पत्करावा लागतो. व्यक्तींच्या आवतीभोवती विषमता असेल, स्पर्धा असेल, मूल्यांचा संघर्ष असेल तर कधी तिच्यावर अन्याय होतो तर कधी शोषण होते तर कधी तिच्याकडून शोषण होते. ज्या समाजात आर्थिक, सामाजिक, नैतिक आणि राजकीय विषमता असेल तेथे करारात्मक संबंध यशस्वी होत नाहीत. तेथे अन्यायमूलक संबंध निर्माण होतात व त्यातून वर्गसंघर्षाला तोंड लागते. वर्ग युद्ध (class–war) हाही श्रमविभागणीचा अपसामान्य प्रकार होय. विशिष्ट अन्यायकारक परिस्थिती येथील व्यक्तीवर लादली जाते. विविध प्रकारच्या बंधनांमुळे व्यक्तिस्वातंत्र्याला वाव मिळत नाही.

श्रमविभागणीचा तिसरा अपसामान्य प्रकार म्हणजे कामकऱ्यांची अकार्यक्षमता. अकार्यक्षमता म्हणजे आवश्यक तेवढे काम करण्याची अपुरी शक्ती. (functional activity of each worker is insufficient) उदाहरणार्थ औद्योगिक समाजात उत्पादन वाढले नाही, ते वाढण्यासाठी आवश्यक तेवढे भांडवल घातले गेले नाही, अद्ययावत् यंत्रे वापरली नाहीत, कामगाराजवळ कौशल्य नसेल, कामगारांनी अंग मोडून कामे केली नाहीत तर क्रमाक्रमाने सतत वाढत जाणारे उत्पादन वाढण्याऐवजी एकाच पातळीवर स्थिर होईल वा घटेलही. औद्योगिक विकास खुंटला तर बेकारी, गरीबी, आर्थिक मंदी आणि अन्य सामाजिक संकटे उद्‌भवू लागतात. औद्योगिक विकासासाठी अधिक कार्यक्षमतेची गरज आणि सहकार्याची अपेक्षा असते. सर्वांनी योग्यप्रकारे कामे केली नाहीत आणि एकमेकांना आवश्यक असलेली कामे आवश्यक त्या नियमानुसार केली नाहीत तर त्यांच्या कामांचे सूत्रीकरण होणार नाही व ऐक्य साधले जाणार नाही. एकोपा टिकवण्याची प्रक्रियाही सदोष होत जाईल. सर्वांचा वेळ व शक्ती वाचावी या उद्देशाने प्रत्येक क्षेत्रात कामांची वाटणी केलेली असते. परंतु श्रमविभागणी योग्य रीतीने राबविली गेली नाही तर ती ऐक्य साधण्यास असमर्थ ठरते. श्रमविभागणी व्यक्तीला खंबीर बनविते, दृढता निर्माण करते. एकीकडे ती प्रत्येक व्यक्तीच्या कार्याच्या मर्यादा ठरविते तर दुसरीकडे प्रत्येक व्यक्तीचे कार्य वृद्धिंगत करते. प्रत्येकाचे थोडे थोडे श्रम, प्रत्येकाचे संपूर्ण काम फत्ते होण्यासाठी कामी येत असतात, त्यात प्रत्येकाच्या कामाचा एकत्रित (cumulative) परिणाम होत असतो. व्यक्तीचे जीवन विकास पावते ते व्यक्तीमध्ये निर्माण झालेल्या एकवाक्यतेमुळे. सर्वसामान्यपणे श्रमविभागणी व्यक्तीचा विकास व तिची दृढता यांचा परस्परसमन्वय साधण्याचे कार्य करते. मानवी जीवनात श्रमविभागणीचा स्वीकार जाणूनबुजून केलेला असतो, तिला नैतिक अधिष्ठान असते आणि त्यायोगे व्यक्ती जीवनात सुखाचा शोध घेत असते. एमिल डरखायम यांच्या श्रमविभागणी या संकल्पनेच्या पद्धतशीर व अभ्यासपूर्ण ग्रंथाचे हे थोडक्यात सार आहे.

◆ ◆ ◆

अनुक्रमणिका

श्री. न. ना. गोखले

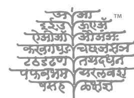
कर्माचे कोडे आणि विश्व उत्पत्ती

कोणत्याही तत्वज्ञान प्रणालीमध्ये बघितलं तरी अखेरिला विश्वाच्या उत्पत्तीचे रहस्य काय ? ते कशासाठी निर्माण झाले ? या प्रश्नाचे उत्तर कोठेही समाधानकारक मिळत नाही.

नीति अनीति, चांगले आणि वाईट, सुष्ट आणि दुष्ट, धर्म आणि अधर्म, परमेश्वर आणि सैतान यांच्यामधले द्वंद्व मिटवताना आणि सुख-दुःख, यातना वैफल्य निराशा यांच्यासारख्या गोष्टींचा खुलासा नुसते जग आहे, विश्व अनादी आहे हे म्हणून करता येणार नाही.

परमेश्वर जर सर्व शक्तिसंपन्न आणि सर्वज्ञता व करुणार्द्रता हे त्याचे स्थायी स्वरूप आहे तर मग जगामध्ये सध्या चाललेले दोन विरुद्ध प्रवृत्तींचे झगडे कां चालले आहेत ? आणि त्याच्या निरसनार्थ तो प्रयत्न का करीत नाही हा प्रश्न साहजिकच उत्पन्न होतो. याला परंपरागत उत्तर असे आहे की स्वत:च्या कर्मफलानुसार जो तो सुख अथवा दुःख उपभोगत असतो. यातूनच खरा पेचप्रसंग निर्माण होतो. विश्वाच्या आरंभी काय होते ? सर्वात मूळ वस्तू कोणती आणि कोणत्या गोष्टीपासून या सर्वांची उत्पत्ती झाली या गोष्टीबद्दल अजून एकमत नाही. आपल्या तत्त्वज्ञानाप्रमाणे म्हणजे निर्गुण, निरुपाधिक ब्रह्म की ज्याच्यावर अजिबात गुण आणि दोष किंवा विकार यांचा अध्यास होऊ शकत नाही ते जगताचे मूळ कारण होय; परंतु अशा या निष्क्रिय आणि निर्विकार ब्रह्मापासून हे सतत बदलणारे जग निर्माण झाले. यामध्ये एक मोठीच अडचण आहे. श्री. दीक्षित यांनी आपल्या 'भारतीय तत्त्वज्ञान' या पुस्तकात म्हटल्याप्रमाणे अनेक चाके ज्याच्यामुळे गरगरा फिरत आहेत अशा एखाद्या यंत्रातील ते चाक स्थिर आहे असे मानण्यात जी अडचण आहे तीच अडचण वरील कल्पनेत आहे.

परंतु मूळ विषयाचा मुद्दा हा नाही. मूळ विषय असा आहे की जर आत्ता निरनिराळे प्राणी अथवा मनुष्यें जी सुख-दु:खे भोगतात तो त्यांचा पूर्व जन्मकृत कर्मांचा विपाक आहे असे जर असेल तर विश्वाच्या आरंभी त्यांची कोणती कर्मे होती की त्यामुळे त्याना या जगात सुख दु:खे भोगण्यासाठी देह धारण करून यावे लागले ? थोडेसे विस्तारानी म्हणावयाचे म्हणजे आज एक माणूस खूप दु:ख भोगतोय अथवा सुख भोगतोय तो कशाचा परिणाम ? तर त्याच्या पूर्वजन्मकृत कर्माच्या फलांमुळे. पूर्वजन्मात त्याने काय सुख दु:खे भोगली ती त्याच्या पाठीमागच्या जन्मातील कर्मामुळे अशा तऱ्हेने मागे जाता येईल कुठपर्यंत तर या जगाच्या आरंभापर्यंत. मग जगाच्या आरंभाला त्याची कोणती कर्म होती की त्यामुळे तो या जन्ममरणाच्या चक्रात सापडला, का सर्व





विश्व हे केवळ नैसर्गिक नियमांवर चालतं आणि पालापाचोळा ओढल्यासारखा ब्रम्हाची ही स्वरूपं त्यात ओढली गेली.

यात आणखी एका गोष्टीचा उल्लेख केला म्हणजे वरील कल्पना जास्त सुसंगत रीतीने मांडता येईल.

बायबल मधील नोहाची गोष्ट किंवा आपल्या पुराणांतरीची मनूची गोष्ट बघितली तर असे दिसते की त्यांनी आपापल्या नावेमध्ये सर्व प्रकारच्या प्राण्यांची, पक्ष्यांची, आणि माणसांची जोडपी घेतली आणि प्रलयांतरी त्यांना वाचवून पुन्हा नवीन जगामध्ये सृष्टिक्रम चालवण्यासाठी सोडून दिले अशी कल्पना आहे.

ही जी युगुले त्यांनी आपापल्या नावेमध्ये बसवली ती त्यांच्या कोणत्या कार्यामुळे वाचवली गेली आणि पुन्हा नवीन जगाच्या झगड्यांमध्ये सापडली ? याचा खुलासा सापडत नाही. त्याच विशिष्ट जीवांना देह धारण कां करावा लागला ? महा प्रलयानंतर सर्वच जीव त्यांच्या मूळ ब्रह्मस्थितीला प्राप्त होतात असे असताना पुन्हा जी सृष्टि-उत्पत्ती होते त्यात देह धारण करणारे जीव कोणत्या संचित कर्माच्या आधाराने पुन्हा जन्म मरणाच्या चक्रात सापडतात ? याचे उत्तर कुठे सापडेल ? अशा तऱ्हेनी विचार करून पुन्हा मूळ पदावर गोष्ट आली या सबंध उत्पत्तीचे रहस्य आणि कारण काय ?

विश्वाच्या उत्पत्तीसंबंधी अनेक प्रक्रिया तत्त्वज्ञानाच्या निरनिराळ्या शाखांमध्ये सांगितलेल्या आढळतात. सांख्यांची प्रकृती आणि पुरुष जोडी आणि अद्वैतवाद्यांचे निर्गुण ब्रह्म इत्यादी. परंतु, या सर्व तत्वप्रणाली कसे ? याचे विवरण करतात, कां ? यांचे विवरण सांगत नाहीत. त्रिगुणात्मक प्रकृतीच्या समतोलत्वामध्ये खळबळ माजण्याचे कारणच काय ? "एकोऽहं बहुस्याम।" अशी प्रवृत्ती त्या निर्गुण निराकार निष्क्रिय अशा सच्चिदानंद ब्रह्माच्या ठिकाणी निर्माणच कां झाली ? सर्व परिपूर्ण अशा परमेश्वराला ही विश्वाची लीला कां मांडाविशी वाटली ? आपलेच अंश असलेले हे जीव देहाच्या सापळ्यात अडकवून जन्ममरणाच्या फेऱ्यात कां अडकले ?

पुनरपि जननं। पुनरपि मरणं। पुनरपि जननी जठरे शयनम्॥ अशी दयनीय अवस्था त्यांना विश्वाच्या आरंभातल्या कोणत्या कर्मामुळे प्राप्त झाली हे सांगणे कठीण आहे.

कदाचित उपनिषदामधल्या नचिकेताच्या गोष्टीमध्ये याचे उत्तर सापडेल. अशा प्रकारच्या शंकांचे निरसन करून घेण्याच्या उद्देशानेच तर त्याने यमधर्माला प्रश्न केला नसेल ना की "ज्या ज्ञानामुळे नंतर काहीही ज्ञातव्य राहात नाही असे ज्ञान मला दे."

◆ ◆ ◆

अनुक्रमणिका

डॉ. शं. गो. तुळपुळे

पोर्तुगीज कागदपत्रातील विठ्ठल

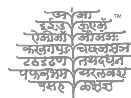
पंढरपूरच्या विट्ठलाचे संस्कृत, मराठी, कन्नड व तेलगू या भाषांतील साहित्यात आलेले अनेक उल्लेख आजपर्यंत चर्चिले गेले आहेत. प्रस्तुत उल्लेख पोर्तुगीज भाषेत लिहिलेल्या एका जुन्या पत्रातील आहे. हे पत्र[१] पाद्री सेबॅस्टिआओ गोन्सालवेस याने गोव्याहून ता. २६ नोव्हेंबर १५६५ रोजी, म्हणजे सुमारे चारशे वर्षांपूर्वी, ब्रदर लॉरेन्सो मेक्सिआ यास लिहिलेले असून त्यात त्याने ख्रिश्चन धर्माच्या तुलनेने हिंदुधर्माचा आणि विशेषतः पंढरपूरच्या विट्ठल-संप्रदायाचा उपहास केला आहे. हे पत्र पुढे प्रथम मूळ पोर्तुगीजमध्ये देऊन नंतर त्याचा मराठी अनुवाद सादर केला आहे. मूळ पत्रात प्राचीन मराठी संतकाव्यातून दोन उतारे, त्यांचे लिप्यन्तर करून, अपभ्रष्ट स्वरूपात दिले आहेत त्यांचेही देवनागरीतील मूळ पुढील अनुवादात सादर केले आहे.

मूळ पत्र पुढीलप्रमाणे आहे:—

"*E assi como* se escreve de Abigail, *erat mulier prudentissima et speciosa,* e que saio ao encontro a David aplacando sua ira, com palavras e obras ao mesmo David agradaveis, assi tambem se pode dizen de Goa, *quod sit civitas sancta,* aonde tantos e tao sumptuosos edificios estao dedicados ao culto divino, a qual aplaca a ira do verdadeiro David, que he Jesu

१. Antonio da Silva : Documentacao para a Historia das Missoes do Padroado Portuguese de Orient; Vol. IX, p. 468 (Lisboa, 1953.). Documenta India, Vol. V.

न. भा. ५





Christo, saindo-lhe ao encontro com suas donzelas a fregnesias de Nossa Senhora da Luz;.........e com os cristaos das mesmas fregnesias, que sao muitos mil, oferecendo-lhe nao duzentos paes e odres de vinho nem uvas e figos como ofereceo Abigail, nem tam panco as taes Algaraveas, a saber :

zaen uposono sancarim,
echavela dequafu pandarim
vitila rahachi negari.[1]

Vitol he hum pagode grande, que esta em o Balagate, em hum lugar chamao Umbraterim, onde se lavao os gentios para irem em romaria ao mesmo Vitol, ao qual chamao filho de Deos, *uba timuse tari vat pauto bacatans jonogami*[2] que antigamente esta gente cantava ao pagode, que quer dizer : (em homem nacendo no mundo, he necessario ir ver a casa de Vitol) : porque elle proprio esta em pee, vendo o caminho de seus romeiros e outras semelhantes como esta gente oferercia, em algum tempo, senao oferece-lhe continuos cantares novos........."

(Antonio da Silva : Documentacao para a Historia das Missoes do Padroado Portuguese de Orient, Vol. IX, p. 468).

---

1. जें उपजोनि संसारीं,
एक वेळ देखसी पंढरी,
विटिलराहाची नगरी.

2. उभा तिष्ठतुसे तरी । वाट पाहतो भक्तांची । जन्मोजन्मीं.

(मराठी अनुवाद)

"जसे अबिगइलविषयी[1] लिहितात की ती अतिशय शहाणी आणि सुंदर स्त्री असून दाविदाचा राग शांत करण्यासाठी, त्याला आवडतील असे शब्द बोलून व कृती करून ती त्याला भेटण्यास सामोरी गेली, तसेच गोव्याविषयी म्हणता येईल. गोवा हे पवित्र नगर असून तेथे अनेक भव्य प्रार्थनामंदिरे (चर्चेस किंवा कॅथिड्रल्स) आहेत. त्यामुळे खऱ्या दाविदाचा (म्हणजे येशू ख्रिस्ताचा) राग शांत होऊन हे (गोवे) आपल्या जोगजोगिणींच्या संघासह त्याला भेटण्यास सामोरे जात आहे (असे वाटते.) त्याबरोबर त्याच धर्मसंघाचे हजारो ख्रिस्ती लोकही असून ते येशू ख्रिस्ताला अर्पण करण्यासाठी म्हणून, अबिगइलने दिले त्याप्रमाणे दोनशे पाव आणि द्राक्षरसाचे बुधले किंवा द्राक्षे आणि अंजीर नव्हे, किंवा उदाहरणार्थ म्हणून पुढे दिल्याप्रमाणे ("जें उपजोनि संसारीं इ.") आलगारवेची जाळीं किंवा जाळीदार वस्त्रे नव्हे (तर आपला भक्तिभाव अर्पण करण्यासाठी म्हणून जातात.) [टीप :– आलगारवे हा दक्षिण पोर्तुगालचा भाग असून तेथे तयार होणारी जाळीदार वस्त्रे तरुण स्त्रिया चर्च–मध्ये जाताना शिरोवस्त्र (mantle) म्हणून वापरीत.]

विठ्ठल हे बालाघाटमध्ये उंब्रातीरीं[2] या नावाच्या ठिकाणी असलेले एक मोठे देऊळ असून हिंदू लोक, ज्याला ते परमेश्वराचा पुत्र समजतात, त्या विठ्ठलाचे दर्शन घेण्यासाठी प्रथम स्नान करून मिरवत जातात.

ही गीते हे लोक (म्हणजे पूर्वी हिंदू असून आता ख्रिस्ती झालेले) पूर्वी देवळांतून म्हणत असत. त्यांचा अर्थ असा– "या जगात जन्मताच मनुष्याने विठ्ठलाचे घर (देऊळ) पहाण्यास गेले पाहिजे; कारण तो (विठ्ठल) तेथे आपल्या यात्रेकरूंची (म्ह० भक्तांची) मिरवणूक पहात स्वतः उभा आहे." अशा प्रकारची गीते ते यापूर्वी म्हणत असत ......"

वरील पत्र अनेक दृष्टींनी महत्त्वाचे आहे. एक तर पंढरपूरच्या विठ्ठलाचा परधर्मीयांनी केलेला हा प्राचीन, बहुधा प्राचीनतम, उल्लेख आहे. तो १६ व्या

१. बायबल ('जुना करार') मधील 'Thine handmaid' किंवा देवदासी (सॅम, २५.२४–३१). पुढे ब्यूमो–फ्लेचरकृत Scornful Lady या नाटकातील याच नावाचे एका दासीचे पात्र इतके लोकप्रिय झाले की 'अबिगइल' म्हणजे दासी असा अर्थ होऊन बसला. येथे मात्र ते विशेष नाम आहे.

२. 'उंब्रातीरीं' म्हणजे वास्तविक भिवरातीरीं, म्हणजेच भीमातीरीं. प्रस्तुत पाद्रीबोवा ते ठिकाण समजत आहेत.

अनुक्रमणिका

शतकातील, म्हणजे बहुधा पहिलाच उल्लेख असावा. मात्र तो करताना या पत्रलेखकाने अनेक मौजा केल्या आहेत. पंढरीच्या विट्ठलाला 'परमेश्वराचा पुत्र' कल्पून त्याने त्याला पंढरीहून बालेघाटात नेऊन बसविला आहे. तसेच भिवरातीरीचे 'उंब्रातीरी' असे एक नवेच ठिकाण त्याने शोधून काढले आहे. पत्रातील संतकाव्याचे चरणही त्याने असेच इकडून तिकडून गोळा केलेले दिसतात. पैकी 'विटिल राहाची नगरी' हा चरण नामदेवांच्या एका अभंगात आहे. ("पैल पिकली पंढरी। विठलरायाची नगरी॥" नामदेव गाथा, शासन प्रत, अभंग क्र. १६५८). पण मुख्य म्हणजे पत्रलेखकाने केलेला हिंदूंचा आणि विशेषेकरून विट्ठल-संप्रदायाचा उपहास. आता ख्रिस्ती झालेले हे लोक पूर्वी हिंदू होते व तेव्हा ते अशा प्रकारची गीते गाऊन देवाला प्रसन्न करण्याचा प्रयत्न करीत हे सांगताना त्याने त्या गीतांचा 'nor even webs (or fabrics) from Algarve' (म्हणजे आलगारवेची जाळी किंवा जाळीदार वस्त्रे) असा उपहासात्मक उल्लेख केला आहे. दक्षिण पोर्तुगालमधील आलगारवेची जाळीदार वस्त्रे प्रसिद्ध असून त्यांचा उपयोग तरुण स्त्रिया चर्चमध्ये जाताना शिरोवस्त्र म्हणून करीत. ती वस्त्रे जशी केवळ दिखाऊ तशी हिंदूंची ही भक्तिगीते केवळ दिखाऊ होत, हा पत्रलेखकाचा भाव दिसतो.

यावरून आणखी असे दिसते की विट्ठलभक्तीला गोव्यात १६ व्या शतकात पोर्तुगीज ख्रिस्ती मिशनऱ्यांकडून विरोध होत होता. याचा अर्थ ती त्या भागात १५ व्या शतकामध्ये तरी रुजलेली असणार. आता ख्रिस्ती झालेले हे लोक पूर्वी हिंदुधर्मात असताना जी भक्तिगीते गात असत असे पत्रलेखक म्हणतो त्या गीतांत नामदेवांचा एक अभंग आहे, यावरून नामदेवांची कालनिश्चिती करण्यासही कदाचित् मदत होईल. पंढरपूरच्या नामदेवांची अभंगवाणी गोव्यामध्ये जाऊन लोकांच्या तोंडी होण्यास काही कालावधी हा लागलाच असणार. तो किती लागला यावरून नामदेवांचा काळ ठरविता येईल. अर्थात् नामदेव हे ज्ञानेश्वरांचे समकालीनच ठरतील, उत्तरकालीन ठरणार नाहीत. असो. बाटगे अधिक धर्मवेडे असतात या न्यायाने हे हिंदू लोक पुढे ख्रिस्ती झाल्यावर आपली जुनी संतवाणी सोयिस्करपणे विसरले व 'खऱ्या दाविदा'ची, म्हणजे येशूची स्तोत्रे गाऊ लागले.

वरील पत्र मला कै. डॉ. पांडुरंग पिसुर्लेकर यांनी दिले होते. त्याचा इंग्रजी अनुवादही मी प्रो. आर्मान्दो मेनेझिस् यांजकडून करून घेतला होता. त्याविषयी लिहिण्याचा योग आज इतक्या वर्षांनी येत आहे.

◆ ◆ ◆

श्री. आनंद ना. कुंभार

पंढरपूर चौऱ्यायशी शिलालेखाचे अंतरंग

पंढरपूर येथील चौऱ्यायशीच्या शिलालेखाचा पहिला उल्लेख सोलापूर जिल्ह्याच्या दार्शनिकामध्ये आढळतो.[१] त्यात त्याविषयी मजकूर पं. भगवानलाल हेद्रजी यांचा आहे. त्यानंतर कै. इतिहासाचार्य वि. का. राजवाडे यांनी त्या लेखाचे सटीप व सटीक वाचन 'ग्रंथमाला' मासिकात[२] प्रसिद्ध केले. ह्याच लेखाचा पुढे कै. केशव अप्पा पाध्ये यांनी हेमाद्रीच्या चरित्रात[३] व ज्यूल ब्लोक यांनी आपल्या "La Formation de la Langue Marathe' ह्या फ्रेंच भाषेतल्या ग्रंथात उल्लेख केला आहे. या ग्रंथाचे भाषांतर श्री. वा. गो. परांजपे यानी 'मराठी भाषेचा विकास'[४] या नावाने १९४१ साली प्रसिद्ध केले. पुढे पंढरपुरच्या या लेखाचा उल्लेख इतर ग्रंथातही कारणपरत्वे झाल्याची शक्यता आहे. पुणे विद्यापीठाने मराठी भाषेतील यच्चावत कोरीव लेखांचे संपादनाचे काम त्यावेळचे विद्यापीठातील मराठीचे प्रमुख डॉ. शं. गो. तुळपुळे यांना सोपविले. त्यांनी हा लेख प्रथम 'पुणे विद्यापीठ पत्रिके'तून[५] अभ्यासकांत संपादनात पूर्णता यावी म्हणून प्रसृत केले. मग 'प्राचीन मराठी कोरीव लेख'[६] ह्या बृहद् ग्रंथात हा लेख प्रसिद्ध झालेला आहे.

१. B. G. XX, Sholapor. 421–422, 1884 A. D.
२. 'ग्रंथमाला' वर्ष १२ अं. १ पृ. १–५५ इ. स. १९०५.
३. हेमाद्रि उर्फ हेमाडपंत यांचे चरित्र– के. आ. पाध्ये १९३१ पृ. परिशिष्ट ३५–४८
४. 'मराठी भाषेचा विकास' भाषां. वा. गो. परांजपे. १९४१ पृ. ३२६
५. Journal of University of Poona, Humanities Vol. I pp. 1–25 1653.
६. 'प्राचीन मराठी कोरीव लेख. संपा. डॉ. शं गो. तुळपुळे पुणे विद्यापीठ प्रकाशन १९६३ लेख क्र. ३४ पृ. १६५–१९० प्रतिमा पृ. ३६–४१.

अनुक्रमणिका

पंढरपुरातील ह्या लेखाचा उल्लेख बऱ्याच ठिकाणी झालेला असला तरी त्याच्या प्रथम व पद्धतशीरपणे संपादणीचे श्रेय कै. राजवाड्यांकडेच जाते. डॉ. तुळपुळ्यांनी त्यात पुष्कळशी दुरुस्ती सुचवून अगदी आदर्श व सप्रतिम त्याचे संपादन केले आहे. पंढरपूरचा हा शिलालेख इतिहासोपयोगी अशी माहिती पुरवीत नाही हे एक सत्य आहे. पुष्कळ जणांचे असे मत आहे की, प्रस्तुत लेखाचे पुन्हा व्यवस्थित व काळजीपूर्वक वाचन व्हावयास हवे. असे केल्याने काही एक महत्त्वाची माहिती पदरी पडण्याची शक्यता नाही. ह्या लेखाचा मुख्य उद्देशच देणगीदारांची नांवे, त्यांच्या देणगीची रक्कम व त्याचा विनियोग याची नोंद करणे एवढ्या गोष्टीसाठीच सीमित आहे, म्हणूनच त्यातून मिळाली आहे त्याहून अधिक माहिती शोधणे हास्यास्पद ठरेल. आता ही शिळा पूर्वीप्रमाणे उघडीच आहे व वारकरी नित्याप्रमाणे त्यास पाठ घाशीत आहेत. हाच उपक्रम चालू राहिल्यास त्या शिळेचा काळा फळा होण्यास उशीर लागणार नाही. जरी त्याचे वाचन व संपादन झाले असले तरी, ते आहे त्या स्थितीत सुरक्षित राहावे ह्या गोष्टीकडे प्रादेशिक पुरातत्त्व विभागाने कटाक्षाने लक्ष पुरविले पाहिजे.

डॉ. तुळपुळ्यांनी आपल्या संपादनात[७] म्हटल्याप्रमाणे या लेखात मराठी भाषेतील संपूर्ण वाक्ये अशी फार थोडी आहेत. किंबहुना एखाद दुसरेच आहे ही गोष्ट खरी; परंतु देणगीदारांचा व त्यांच्या गावांचा उल्लेख होतांना शेंकडो यादवकालीन व्यक्तिनामें व ग्रामनामे यांची प्रत्यय साधित विभक्ति रूपे मिळू शकतात. ह्या लेखाचा मराठीच्या दृष्टीने हाच काय तो लाभ.

ह्या शिलालेखाचा अभ्यास करताना प्रथमतः एक गोष्ट लक्षात घ्यावयास हवी की,[८] जी काही देणगी आली आहे. ती विठ्ठल मंदीर बांधून पूर्ण झाल्यानंतरच. मंदीर बांधण्यासाठी अथवा तिच्या जीर्णोद्धारासाठी देणगी दिल्याचा एकही उल्लेख ह्या लेखात नाही. विठ्ठल देवास फुले, तुलसीपत्रे व त्याची माळा वाहणे. त्याची पूजा करणे व नैवेद्य दाखविणे इत्यादी गोष्टींचा त्यात समावेश होतो.

शिलालेखातील मजकुराच्या अंतरंगात शिरून त्याचा स्थूलमानाने जरी अभ्यास केल्यास काही मनोरंजक व गंमतीची माहिती आपल्या निदर्शनास येईल, तेच आता आपल्याला बघावयाचे आहे, या शिलालेखात रामचंद्रदेवराय देवगिरीकर यांचा उलेख आला आहे खरा (१-३१।३२)[८] परंतु त्यांनी

७. प्रा. म. को. पृ. १७०.

८. पहिला अंक शिलालेखाच्या स्तंभाचा व दुसरा अंक त्या स्तंभानी ओळीचा निर्देश करतो.

प्रत्यक्षात कोणत्या प्रकारची देणगी अथवा किती रक्कम दिली याचा उल्लेख नाही. म्हणजे कुठल्या प्रकारची देणगी त्यांच्याकडून आली याचा स्पष्ट असा उल्लेख नाही. दुसरी महत्त्वाची गोष्ट अशी की, त्यावरील ओळीत. (१–२८।२९) कोण्या एका ' सोडवीकार हेमाद्री पंडीती'च्या नांवाचा उल्लेख आला आहे. अद्यापि संशोधकांत अशी समजूत कायम आहे की, हा सोडवीकार हेमाडी पंडित म्हणजेच यादवराजा रामचंद्रदेवांचा प्रसिद्ध करणाधिप हेमाद्रि, परंतु ही समजूत साफ चुकीची व बिनबुडाची आहे. त्याची सबळ कारणे अशी– (१) त्याच्या नावाबरोबर त्याच्या बिरुदाचा उल्लेख आलेला नाही. (२) रामचंद्रदेवाच्या नांवाअगोदर त्याच्या नावाची नोंद होण्याची शक्यता कमी. (३) यादवांचा हेमाद्रि हा करणाधिप. आणि त्याच्या देणगीची रक्कम किती ? तर एक गद्याण फक्त ! शोभेल का त्याला हे ? एकाहून अधिक गद्याण देणाऱ्या सामान्य व्यक्ति किती तरी या लेखात आलेल्या आहेत. (४) या हेमाडी पंडिती व्यतिरिक्त आणखीन तीन–कौटोन हेमाडिपंडिते (२.९) हेमडि (२.३५) कोहर हेमाडि (३–१३) अशी–नावे आली आहेत. त्यांना यादवांचा करणाधिप का म्हणावयाचे नाही. इत्यादी कारणामुळे या शिलालेखात उल्लेखिलेला हेमाडी हा यादवांचा करणाधिप हेमाद्रि नव्हे असे सिद्ध होते.

मानवी स्वभावाचा प्राचीन काळापासून आज-कालच्या काळापर्यंत विचार केल्यास त्यात विशेष काही फरक पडला आहे असे वाटत नाही. त्यावरून विठ्ठल मंदिरातील त्या काळातील बडवे मंडळी भक्तांना सुखासुखी व सुलभतेने देवदर्शन घेऊ देत असतील असे वाटत नाही. त्यावेळी त्यांनी अमूक एक रक्कम विठ्ठल देवाला दान म्हणून दिल्यास त्यांचे नांव चिरकाल राहील असे काळ्या दगडावर कोरून ठेवण्यात येईल. असे आमिष दाखविले असावे. सामान्य माणसे नव्हे तर चांगली प्रतिष्ठित माणसें सुद्धा अश्या गोष्टीना सहज कबूल होताना दिसतात. नांव अमर करून ठेवण्याची ही क्लृप्ती त्यावेळी बरीच यशस्वी झाली असावी ही गोष्ट ह्या शिलालेखातील नांवांची गर्दी पाहून सहज लक्षांत येईल. देणगीदार बहुतेक सर्व सधन असावेत असे त्यांच्या नांवावरून दिसते. उदा. शेठि = सावकार.

हा शिलालेख संत ज्ञानेश्वरांच्या जन्माआधी केवळ दोन वर्षापूर्वीच कोरण्यास सुरुवात झाली. (शके ११९५) पुढे शके ११९९ साली संपूर्ण शिला देणगीदारांच्या नावानी भरून गेली. त्यानंतर आलेल्या देणगीची काय वाट लावली हे कळावयास मार्ग नाही. देणगीचा हा ओघ पाहिल्यानंतर असे वाटू

लागते की अशा देणगीदारांच्या नांवाची एकादी दुसरी शिला पूर्वी विठ्ठल मंदीरात असावी आणि कालौघात तो नष्ट झाला असावा. लेखांत एकाही समकालीन संतमंडळीचे नांव नाही. किंवा पुढील काळातल्या संतानी अशा ह्या विख्यात शिलेचा ओझरताही उल्लेख आपल्या अंभगांत, कवितेत, अथवा इतर रचनेत घेतल्याचे आढळत नाही. एकूण काय विठ्लास देणगी देऊन नांव कोरून ठेवण्याच्या ह्या योजनेत फक्त सधन मंडळीनीच भाग घेतलेला दिसतो. संत मंडळीनी ह्या बहिरंगाच्या बडिवारास अनुल्लेखाने मारले आहे एवढे खरे.

ह्या शिलालेखामध्ये सुमारे[९] २६२ व्यक्तिनामांची नोंद झाली आहे. त्यात २८ स्त्रियांचाही समावेश आहे. ह्या सर्वांकडून एकूण सुमारे २५० गद्याण १० द्रम आणि १ रुका देणगी दाखल मिळाली आहेत. ही रक्कम आजच्या रुपयाच्या किंमतीत सुमारे पाऊण लाखाच्या वर[१०] भरावे, एकाहून अधिक वेळा देणगी देणाऱ्या २–३ व्यक्ति प्रामुख्याने दिसून येतात. त्यात श्रीपती दणांके याचा क्रमांक सर्वात वरचा लागतो. ह्या विठ्ठलभक्तानी एकंदर सातवेळा देणगी नोंदविली आहे. एकूण रक्कम ९ गद्याण. व्यक्तिगत सर्वात अधिक देणगी देणारा हाच. शिलालेखाच्या सात स्तंभापैकी फक्त पाचव्या स्तंभात याचे नाव नाही. त्याच्यानंतर गंगाधर नायक आणि चांगदेव (पैठणचा) यांचा क्रमांक लागतो. त्यांनी क्रमश: ५ वेळा एकूण ५ गद्याण व ३ वेळा ३ गद्याणची देणगी दिली आहे. श्रीपतीदेव (१–३५।३७) नावाच्या दुसऱ्या एका देणगीदाराने एकदाच एकरक्कमी ५ कस्तुरी गद्याण दिले आहेत. बार्द देव (२.२१–२३) ह्यांनीसुद्धा एकरक्कमी ५ गद्याणांची देणगी दिली आहे. स्त्री-देणगीदारांकडून सर्वांत अधिक देणगी दोन दोन गद्याणांची आहे. त्यांची नावे. माईबाई (१.९), सावऱ्हानी (१.२६) आणि लपूबाया– (५–८) अशी आहेत. ज्याप्रमाणे व्यक्तिगत रूपांत देणगी आली आहे. त्याचप्रमाणे व्यक्ति-समूहाकडून देणगी आल्याचीही नोंद आहे. करिकोंब (करकंब) गावकऱ्या-कडून (१.२०) ६ गद्याण आणि पिंपळवाड विद्वत् मंडळीकडून (४.१६) १ गद्याण. ज्याप्रमाणे एकाच व्यक्तिकडून जास्त रकमेची देणगी आलेली आहे

---

९. हा व यापुढे 'सुमारे' हा शब्द वापरण्याचे कारण असे की शिला-लेखातील थोडाफार भाग पाठ घासून पुसट झाल्यामुळे काही नावे व त्यापुढील रकमेची नोंद लोप पावली आहे व इतर मजकूर निर्वाच्य झाला आहे.

१०. एक गद्याण हे साधारण अर्धा तोळ्याबरोबर असते. गद्याण सोन्याचे असत असे सांगण्याची गरज आहे असे वाटत नाही.

त्याचप्रमाणे एकाच व्यक्तिकडून कमीतकमी देणगी आल्याची नोंद आहे. उदा. जाळीले विठ्ठल पूजेपैकी एक रुका (६.३२). सर्वात अधिक देणगीदार विजापुरचे आहेत. विजापुरचे एकूण आठ देणगीदार नोंदले गेले आहेत. त्यानंतर कोंकण देशाहून सहा आंघोलीचे चार, बामरसचे ५, घाटीला, आंबे, म्हैवालचे प्रत्येकी दोन, शेष प्रत्येकी एक देणगीदार अशी नोंद आढळते. ह्यावरून विजापुरास विठ्ठलभक्त खूप होते असे म्हणणे धाडसाचे ठरेल. त्याचे एक कारण असे की, सदरील शिलालेखात देणगी देणाऱ्यांचीच नांवेगांवे आली आहेत, इतरांची नाहीत. देणगी न दिलेली पण इतर ठिकाणची भक्तमंडळी अधिक असूं शकतील.

ह्या शिलालेखात देणगीदारांची नावे देव, ईश्वर, नाथ पंडित, भट्ट, शेठि, नायक अशा पदांताचीच अधिक आहेत. ह्यावरून देणगीदार कोणत्या स्तरांतील होते हे विद्वानांनीच ठरवावे. एकदोन गंमतीच्या नोंदी पहा. विठ्ल नायकाची नायकी देऊबाइ (१.१७) पुरुषोत्तम पंडिताची नायकी हीराईया (३–३२।३३) अंबोलिय वेंघाणे———तयांची गायकी (४.४।५) म्हणजे ह्यावरून त्याकाळी नायकिणींचा व गायिकेंचा व्यवसाय प्रतिष्ठितपणे चालत असावा. त्याशिवाय कां एवढ्या उघडपणे नांवे कोरली गेली असती? शैव व वैष्णव ह्या दोन्ही पंथाना समान लेखणाऱ्या दोन भक्तांनीही हजेरी लावली आहे. उभेमार्गी लिंगदेव (६.१९) उभेमार्ग निंबदेव (२–१४).

कोंडो, दत्तो, दादो अशाप्रकारची नावें पेशवाईत अगर अव्वल इंग्रजीत रूढ पावली असे म्हणता येणार नाही. ह्या शिलालेखांत अशी नांवे आली आहेत. ह्यावरून अशाप्रकारची नांवे ११।१२ शतकांत रूढ होती असे म्हणावयास हरकत नाही. रघो (२.२८) जाठौ (४.१) विठो (५.१७) वगैरे.

पंढरपूरच्या ह्या शिलालेखांत सुमारे पाउणशेंच्या वर स्थलनामें आली आहेत. ह्या स्थलांपैकी काहींची निश्चिती डॉ. तुळपुळे यांनी आपल्या संपादनात केली आहे.[11] काही स्थळांची नांवें त्यांच्याकडून सुटली आहेत. परंतु अशा स्थलांची नांवे त्यांनी ग्रंथाच्या शेवटी शब्दसूचीत दिली आहेत व त्यापुढे ती स्थलनामें म्हणून नोंद केली आहे. डॉ. तुळपुळेचांना ज्या स्थळांची निश्चिती करता आली नाही, अशा स्थळांची निश्चिती खाली करून देत आहे.

कोरीव लेखांतील स्थळांची निश्चिती करण्याची काही खास किल्ली आहे अशातला भाग नाही. परंतु लेख ज्या ठिकाणी उपलब्ध झालेला असतो,

११. प्रा. म. को. लेख पृ. १७१–१७३.

त्याच्याजवळपासच ही स्थळे असतात एवढे खास. ताम्रपट ह्या बाबतीत काहींसे अपवाद ठरतात. ज्यावेळी काही शिलालेख हेतुपुरस्सर वस्तुसंग्रहालयात वा अन्य ठिकाणी हलविले जातात आणि त्यांच्या मूळ उपलब्धी ठिकाणांची व्यवस्थित नोंद ठेवली गेलेली नसते, त्यावेळी त्यातील स्थळांची निश्चिती करणे फारच कठीण होते. क्वचित्प्रसंगी शिलालेख मूळ स्थानांवरून हलविले नसतानाही त्यातील स्थळें बरीच दूरवर असतात. याचे अगदी ठळक उदाहरण पंढरपूर विठ्ठल मंदिरातच आहे.[१२] शके ११५९ तील सोळाखांबांच्या पुढील दक्षिणोत्तर सोप्यातील तुळईवरील संस्कृत–कन्नड अशा संमिश्र भाषेतील लेख. या लेखात श्री विठ्ठलदेवाचे अंगभोग व रंगभोग यासाठी हिरियगरंज हे गांव दान केल्याचा निर्देश आहे. हे गांव कर्नाटकांत पंढरपूरपासून शेंकडो मैल दूर आहे असे कळते. परंतु अशी उदाहरणे फारच विरळ. शिलालेख पंढरपुरात असावयाचा आणि त्यातील स्थळे किंवा त्याशी जुळणारी नांवे ब्रह्मदेशांत, अथवा जावा सुमात्रात सांपडतात. अशी विधानें केल्यास ती नक्कीच हास्यास्पद ठरतील.

आता पंढरपूरच्या चौऱ्यायशी शिलालेखांतील ग्रामनामें पंढरपूरच्या आसपासच आहेत हे खाली दाखवून दिले आहे; परंतु ही स्थलनामें शिलालेखात उल्लेखीलेलीच आहेत असे मीच काय पण कोणीही सबलपुराव्यासह दाखवून देतील असे प्रमाण मूळ लेखात नाही. ही ग्रामनामें अकार विल्हे घेतली आहेत.[१३]

१) आंघोलि २. १८; ६. १५. अंघोलि ४. ४. आघोलि १. २१ अंकोली ता. मोहोळ जि. सोलापूर. पंढरपुरच्या पूर्वेस सुमारे १५ मैलावर. गांवात काही प्राचीन अवशेष आहेत.

२) आंब्रनरा ५. ५ = आंब्रनेर = आम्रनगर = आंबे जोगाईचे.

३) आवडे २. १७ = आवंडी ता. मोहोळ जि. सोलापूर. हे गांव पंढरपुरच्या पूर्वस १३ मैलावर आहे. जवळच २ मैलावर अंकोली हे गांव आहे.

४) कल्याण २. ८ [अ] = बसव कल्याण (कर्नाटक)

---

१२. श्री विठ्ठल आणि पंढरपूर (आ २ री). ग. ह. खरे पृ. ३६–३९

१३. ही सर्व ग्रामनामें SHOLAPUR DISTRICTCENSOS HANDBOOK (Based on the 1951 census) Bombay 1952 ह्या पुस्तकात सोलापूर जिल्ह्यातील गांवांच्या नांवांची जी यादी दिली आहे त्यावरून निश्चित केली आहेत.

अनुक्रमणिका

५) कविठाले १. १८ = कौठाली ता. पंढरपूर

६) घाटोला २. १, घाटोल २. ३८ = घाटण ता. मोहोळ. गांव लहान आहे गावांत विठ्ठल रखुमाईचे एक प्राचीन मंदीर होते. आंता ते निकालात निघाले आहे.

७) जाळीले ६. ३२ = जालीहाळ ता. मंगळवेढा.

८) पांडरी १. ३१ = पंढरपूर. ह्या बाबतीत डॉ. तुळपुळचांची धरसोडीची वृत्ति दिसते. काही ठिकाणी पांडरी म्हणजे पंढरपूर असे म्हणतात. पण स्थळनिश्चिती मध्ये त्या पुढची जागा कोरी ठेवली आहे.

९) म्हैवाल ५. १२, म्हैआल ६. ९ = मोहोळ. हे तालुक्याचे गांव पंढरपूर-पासून पूर्वेस २० मैलावर आहे. गावात प्राचीन अवशेष व भव्य हेमाडपंती मंदिरे आहेत.

१०) रुअि २.७ = रुई. ह्या नावाचे ता. माढा व बार्शी येथे एकएक गांव आहे, पैकी एक गांव निश्चित आहे.

११) वाटौमारा ४–४१ = वाटंब्रे ता. पंढरपूर. ह्यास डॉ. तुळपुळे ग्रामनाम समजत नाहीत. 'वाटौमारा' म्हणजे वाटमारी करणारा असा ते अर्थ करतात. शिलालेखातील वाटौमारा जोयिलाठि (सेठी ?) असा उल्लेख आहे. ह्यावरून असा अर्थ काढावयाचा की काय, जोयिलाठि (किं शेठी ?) हा वाटमारी करीत असावा. व त्याकाळी वाटमारी ही प्रतिष्ठित व्यवसायात मोडत असावी. आणि वाटमारीचीच रक्कम त्याने विठ्ठलास दान केली असावी. मला वाटते कोणत्याही काळात वाटमारी ही प्रतिष्ठेची बाब होऊ शकत नाही. शिवाय वाटमारीने जरी पैसे मिळविले तरी ती व्यक्ति इतक्या उघड व जाहीरपणे उल्लेख करील असे वाटत नाही. सबब लेखातील व्यक्ति जोयिलाठि हा वाटमाऱ्या नाही. ती कोरक्याची चूक असावी अथवा हल्लीचे वाटंब्रे त्याकाळी वाटौमारा ह्या नांवाने प्रचारात असावे.

१२) सांगवी १.४५ = सांगवी ता. पंढरपूर.

१३) सावे ३.१० = सावे ता. सांगोला जि. सोलापूर

१४) साहोये ६.२३ = सोहाळे ता. मोहोळ. गावांत एक भव्य हेमाडपंती मंदीर आहे.

१५) सुखडी ६.३४ = सुर्डी ता. बार्शी

१६) शेजवल ३.१७ = शेटफळ. ता. पंढरपूर

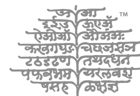
१७) सोडवी १.२८।२९ = सोड्डी ता. मंगळवेढा

१८) हाथिद २.१९ = हातिद ता. सांगोला. डॉ. तुळपुळे यांनी आपल्या ग्रंथात पृ. १८० तळटीप २१ मध्ये याची नोंद केली आहे.

१९) म्हैसगांव ३.११ = म्हैसगांव ता. माढा.

अद्यापी सुमारे ३० ग्रामनामांची स्थलनिश्चिती व्हावयाची आहे. परंतु ती आता सापडण्याची शक्यता कमीच.







ग्रंथपरीक्षण :

लोकानुवर्ती राज्यकर्ता शंकररावजी चव्हाण

लेखक -- श्री. पंढरीनाथ पाटील, बी. ए.; एल्‌एल्. बी.

किंमत १२ रुपये.

महाराष्ट्र राज्याचे मुख्यमंत्री माननीय श्री. शंकररावजी चव्हाण यांच्या जीवनकार्याची तपशीलवार माहिती करून देणारे हे चरित्रपुस्तक श्री. पंढरीनाथ पाटील यांनी अतिशय वेळेवर प्रसिद्ध केले आहे. महाराष्ट्रासारख्या पुरोगामी राज्याची राजकीय धुरा ज्याच्या खांद्यावर आहे, त्या थोर नेत्याच्या सर्वांगीण सेवाजीवनाचा परिचय सुजाण मराठी वाचकाला असणे अत्यंत आवश्यक आहे. राजकीय नेत्यांची ओळख अनेकदा त्रुटित व त्रोटक स्वरूपात समाजाला असते. आपल्या नेतेपणाची त्यांनी जीवनभर दिलेली किंमत, त्यासाठी केलेला त्याग आणि कष्ट याची कल्पना सामान्य लोकांना अनेकदा नसते. त्यामुळे राजकीय नेतृत्व करणारे लोक गुलाबाच्या शेजेचे वाटेकरी असतात, अशी भ्रामक कल्पना रूढ झालेली आढळते. लोकशाहीला आवश्यक असलेली राजकीय ज्ञानाची परिपक्वता समाजात नसेल, तर निकोप लोकशाही मूल्यांचा विकास होणे कठीण आहे. श्री. पंढरीनाथ पाटील यांनी यापूर्वी महाराष्ट्राचे माजी मुख्यमंत्री वसंतराव नाईक यांचेही सुबोध चरित्र प्रसिद्ध केले होते. त्याच्या पाठोपाठ माननीय शंकरराव चव्हाणांचे चरित्र प्रसिद्ध करून त्यांनी फार मोठे सामाजिक कार्य पार पाडले आहे. आपल्या राजपत्रित पदाच्या अनेकविध जबाबदाऱ्या सांभाळून महाराष्ट्राच्या थोर राजकीय नेत्यांच्या जीवनाचा अभ्यासपूर्वक मागोवा घेण्याचे अवघड कार्य श्री. पाटील यांनी यशस्वीपणे पार पाडले आहे. जिथे जिथे सत्प्रवृत्ती, सत्यनिष्ठा, कर्तबगारी आदी सद्‌गुणांचा समन्वय झालेला दिसतो, तिथे तिथे मन रमावे अशी पाटील यांची लेखनप्रवृत्ती दिसते. त्यामुळे चरित्रासारखा साहित्यप्रकार हाताळणे त्यांना विशेष प्रिय आहे आणि आपल्या प्रिय अशा गोष्टीसाठी अविश्रांत परिश्रम करण्याची त्यांची तयारीही आहे. याचा पुरावा प्रस्तुत चरित्रग्रंथात भरपूर प्रमाणात आढळतो.

या चरित्रग्रंथात १२ प्रकरणे आहेत. त्यांतून शंकरराव चव्हाणांचे खाजगी कौटुंबिक जीवन पूर्णपणे परिचित होते. हैदराबादच्या मुक्तिसंग्रामात शंकररावजींनी फार मोठे कार्य केले. त्यानंतर नांदेड ही त्यांची कर्मभूमी ठरली. काँग्रेसचे ते सच्चे पाईक असून मोठ्या नम्रपणाने पण तत्त्वनिष्ठेने त्यांची राजकीय कारकीर्द घडलेली आहे. उपमंत्रिपदापासून मुख्यमंत्रिपदापर्यंत त्यांनी जी वाटचाल केली, त्या वाटचालीचे मोठे मार्मिक दर्शन लेखकाने घडविलेले

आहे. मराठवाड्याचा विकास, शेती-उत्पादनातील स्वयंपूर्णता, सामाजिक न्याय, दुर्बल सामाजिक वर्गांचा विकास, प्रशासन कार्यातील सुधारणा इत्यादी ध्येये शंकररावजींच्या समोर आहेत. तथापि अखिल महाराष्ट्राचे आपण नेते आहोत व त्या दृष्टीने महाराष्ट्राचा साकल्यात्मक विकास दृष्टीआड होऊ द्यावयाचा नाही, याची जाणीवही त्यांना आहे. सांस्कृतिक कार्याबद्दलही त्यांना विशेष कदर वाटते. राजकीय नेतृत्वाला आवश्यक असलेले नम्रता, कणखरपणा, तत्त्वनिष्ठा, निःस्वार्थता, शुद्ध चारित्र्यसंपन्नता आणि समाजहिताची पोटतिडीक इत्यादी गुण शंकररावजींमध्ये आहेत. राजकीय जीवनातील यशापयश, आगेकूच किंवा पीछेहाट यांना ज्या समधात अशा स्थितप्रज्ञ वृत्तीने स्वीकारावे लागते, ती समधातता, स्थितप्रज्ञता त्यांच्यात निश्चितच आहे. शंकररावजींच्या या सर्व गुणविशेषांचा आणि कार्याचा उत्तम परिचय श्री. पंढरीनाथ पाटील यांनी करून दिला आहे. सुंदर छायाचित्रे देऊन ग्रंथ औचित्यपूर्वक सजविलेला आहे. सुबोध, ओघवती भाषाशैली, चित्तवेधक निवेदन, नाट्यपूर्ण प्रतिपादन आणि भरपूर माहिती हे या चरित्रग्रंथाचे ठळक विशेष प्रकर्षाने जाणवतात.

'लोकानुवर्ती राज्यकर्ता' हे या चरित्रग्रंथाचे शीर्षक अन्वर्थकच आहे; पण शंकररावजी फक्त लोकानुवर्ती राज्यकर्ते आहेत असे नाही. समाजावर, लोकांवर त्यांचे उदंड प्रेम आहे, यात शंकाच नाही. पण लोक पुष्कळदा चूक करू शकतात. ती चूक अज्ञानाने किंवा अनवधानाने किंवा अपप्रेरणेनेही घडू शकते. शंकरराव मुख्यतः तत्त्वानुवर्ती राज्यकर्ते आहेत आणि त्यांच्या तत्त्वनिष्ठ राजकारणाला श्रेष्ठ सद्गुणांचे व चारित्र्यगुणांचे अधिष्ठान आहे; पण ही गोष्टदेखील पाटलांच्या चरित्रातूनच वाचकाला समजते, हे निश्चित.

श्री. पंढरीनाथ पाटील हे आता चरित्रकार म्हणून मराठी साहित्यात स्थिर झाले आहेत; पण केवळ मुख्यमंत्र्यांचे चरित्रकार अशीच त्यांची प्रतिमा उमटू लागली आहे. ही गोष्ट अर्थात वाईट नाही. शासकीय सेवेत असणाऱ्यांनी राजकीय नेत्यांची चरित्रे लिहिणे हे मराठीत काहीसे अपूर्व दृश्यच म्हणावे लागेल व ते मराठी चरित्रवाङ्मयाच्या दृष्टीने एक चांगले लक्षण आहे. त्या त्या व्यवसायातील लोकांनी त्या त्या व्यवसायातील श्रेष्ठांची चरित्रे लिहिल्यास मराठी चरित्रवाङ्मय निश्चितच संपन्न होईल. या दृष्टीने 'मुख्यमंत्री चरित्रकार' पंढरीनाथ पाटील हे अभिनंदनास पात्र ठरतात.

विश्वकोश, वाई.

— रा. ग. जाधव